



SUR LA «PHILOSOPHIE AFRIAINE»:

*CRITIQUE DE
L'ETHNOPHILOSOPHIE*

Paulin
Hountondji

VISIT...

LANZAROTE
Caliente.COM

Sur la «philosophie africaine» Critique de l'ethnophilosophie

Paulin J. Hountondji



Langa Research & Publishing CIG
Mankon, Bamenda

Publisher

Langaa RPCIG

Langaa Research & Publishing Common Initiative Group

P.O. Box 902 Mankon

Bamenda

North West Region

Cameroon

Langaagrp@gmail.com

www.langaa-rpcig.net

Distributed in and outside N. America by African Books Collective
orders@africanbookscollective.com
www.africanbookcollective.com

ISBN: 9956-790-32-X

© Paulin J. Hountondji 2013

DISCLAIMER

All views expressed in this publication are those of the author and do not necessarily reflect the views of Langaa RPCIG.

Que les directeurs de *Diogène*, de *Présence africaine*, des *Etudes philosophiques*, des *Cahiers philosophiques africains*, les équipes de *Conséquence* (Conseil interafricain de philosophie), de *Thought and Practice* (Philosophical Association of Kenya), soient remerciés de nous avoir autorisé à reprendre ici, en tout ou partie, des articles publiés dans leurs revues.

P. H.

Table de Matières

I. Arguments.....	1
1. Une littérature aliénée.....	3
2. Histoire d'un mythe.....	29
3. L'idée de philosophie.....	41
4. La philosophie et ses révolutions.....	67
 II. Analyses.....	 121
5. Un philosophe africain. dans l'Allemagne du XVIIIème siècle.....	123
6. La fin du «nkrumaïsme» et la (re)naissance de Nkrumah.....	153
7. L'idée de philosophie dans «Le Consciencisme» de Nkrumah.....	169
8. Vrai et faux pluralisme.....	197
 III. Post-scriptum.....	 217

I

Arguments

Une littérature aliénée¹

A Nunayon-Hervé

Il y a deux manières de se perdre : par ségrégation murée dans le particulier, ou par dilution dans «l'universel». Aimé CESAIRE (Lettre à Maurice Thorez, 1956)

J'appelle *philosophie africaine* un ensemble de *textes* : l'ensemble, précisément, des textes écrits par des Africains et qualifiés par leurs auteurs eux-mêmes de « philosophiques ».

Cette définition n'entraîne, remarquons-le, aucune pétition de principe. Le sens du qualificatif « philosophique » n'entre pas ici, en effet, en ligne de compte, encore moins le bienfondé de cette qualification. Seul importe le *fait* de la qualification lui-même, le recours délibéré au *mot* « philosophie », quel que soit par ailleurs le sens de ce *mot*. Seule nous importera, en d'autres termes, l'intention philosophique des auteurs, non le degré (difficilement appréciable) de sa réalisation effective.

La philosophie africaine est donc pour nous une certaine littérature. Cette littérature *existe*, c'est indiscutable; elle prend corps dans une bibliographie qui ne cesse de s'enrichir depuis bientôt trente ans. Circonscrire cette littérature, en dégager les thèmes majeurs, montrer quelle en a été jusqu'ici la problématique de fait et rendre problématique cette problématique elle-même, tel est le propos limité de ces quelques remarques. Elles auront atteint leur but si d'aventure

¹Article rédigé pour l'U. N. E. S. C. O. en 1969 et publié dans *Diogenes*, n° 71, 1970, sous le titre: «Remarques sur la philosophie africaine contemporaine.» Le texte initial n'a subi ici que des modifications mineures.

nous parvenions à convaincre nos lecteurs africains que la philosophie africaine n'est pas où nous l'avons longtemps cherchée, dans quelque recoin mystérieux de notre âme supposée immuable, telle une vision du monde collective et inconsciente que l'analyse aurait à restituer; mais que notre philosophie réside pour l'essentiel dans cette analyse même, dans le discours laborieux par lequel nous tentions jusqu'ici de nous définir - discours dont nous devrons alors reconnaître le caractère idéologique, et qu'il ne nous restera plus qu'à *libérer* (au sens le plus *politique* du terme) pour en faire un discours théorique, indissolublement philosophique et scientifique².

²Voici, à titre indicatif, une bibliographie minimale:

- W. ABRAHAM, *The Mind of Africa*, Weidenfeld and Nicolson, Londres, 1962.
- Jean-Calvin BAHOKEN, *Clairières métaphysiques africaines*, Présence africaine, Paris, 1967.
- Aimé CÉSAIRE, *Discours sur le colonialisme*, Editions Réclame. Paris, 1950; réédité ensuite plusieurs fois par Présence africaine.
- Alioune DIOP, «Niam M'Paya ou de la fin que dévorent les moyens», préface à PI. TEMPELS, *La Philosophie bantoue*, Présence africaine, 1961.
- Fabien EBOUSSI-BOULAGA, «Le Bantou problématique», *Présence africaine*, n° 66, 1968.
- Frantz FANON, *Peau noire, Masques blancs*, Seuil, Paris. 1952;
- Les Damnés de la terre*, Maspero, Paris, 1968.
- Basile-Juléat FOU DA, *La Philosophie négro-africaine de l'existence*, Lille, Faculté des Lettres, 1967 (thèse de doctorat de 3^e cycle. non publiée).
- Alexis KAGAME, *La Philosophie bantu-rwandaise de l'être*, Bruxelles, 1956.
- François-Marie LUFULUABO, *Vers une théodicée bantoue*, Casterman, Tournay, 1962, *La Notion du ba-bantoue de l'être*, Casterman, Tournay, 1964.
- Vincent MULAGO, *Un visage africain du christianisme*, Présence africaine, Paris, 1965.
- A. MAKARAKIZA, *La Dialectique des Barundi*, Bruxelles, 1959.
- Allassane N'DAW, «Peut-on parler d'une pensée africaine?», *Présence africaine*, n° 58, 1966.
- Kwame NKURUMAH, *Consciencism*, Heinemann, Londres, 1964 j trad. fr., *Le Consciencisme*, Payot, Paris, 1964.
- Léopold Sédar SENGHOR, *Nation et Voie africaine du socialisme*, Présence africaine, Paris, 1961; *Liberté, 1. Négritude et Humanisme*, Seuil, Paris, 1964.

Le lecteur peut d'autre part, s'il veut s'amuser au petit jeu des « ensembles qui s, comprennent eux-mêmes », inclure dans cette liste le présent article, et d'autres textes de nous qui l'ont précédé, notamment;

- « Charabia et Mauvaise Conscience: psychologie du langage chez les

Archéologie : l'«ethnophilosophie» occidentale

Un précurseur: Tempels. *La Philosophie bantoue* de ce missionnaire belge passe encore aujourd'hui, aux yeux de certains, pour un classique de la «philosophie africaine». En fait il s'agit d'un ouvrage d'ethnologie à prétention philosophique ou, plus simplement, si on nous permet ce néologisme, d'un ouvrage d'ethnophilosophie. Il ne

intellectuels colonisés », *Présence africaine*, n° 61, 1967.

- « Pourquoi la théorie? », *Bulletin de liaison de la Commission interafricaine de philosophie*, Société africaine de culture, n° 3, Présence africaine, Paris, 1969.

- « Un philosophe africain dans l'Allemagne du xviii siècle: Antoine-Guillaume Arno », *Les Etudes philosophiques*, n° 1, P.U.F., Paris, 1970.

- « Le Problème actuel de la philosophie africaine », *Contemporary Philosophy, A Survey*, ed. by Raymond Klibansky, vol. IV, La Nuova Italia Editrice, Florence, 1971.

Remarques: Nous ne citons là que les auteurs africains, conformément à notre définition de la philosophie africaine. Les «africanistes» non africains ne sont donc pas compris dans cette liste; on jugera, quand on aura lu la suite, du bien-fondé de cette exclusion.

Nous y incluons par contre des Antillais comme Aimé Césaire et Frantz Fanon; ce sont des Africains de la diaspora. Et, bien qu'ils ne soient pas (ou ne se prétendent pas eux-mêmes) philosophes, ils nous donnent cependant les moyens de mener une critique politique féconde d'une certaine forme de philosophie.

Il faudrait ajouter à cette liste, pour être complet, toutes les thèses de doctorat, tous les mémoires de diplôme d'études supérieures ou de maîtrise, bref, tous les travaux universitaires des étudiants et des chercheurs africains en philosophie, même s'ils portent sur les auteurs européens les plus classiques. Ce sont en effet des travaux de *philosophie*, et ils ont été produits *par des Africains*. Quelle raison aurait-on de les exclure? Notre définition c naïve » de la philosophie africaine (comme ensemble de textes) nous permet justement d'apercevoir les dissonances internes de cette littérature, écartelée entre une mise entre parenthèses tragique de l'appartenance africaine, d'une part, et, d'autre part, l'emprisonnement étroit dans une idéologie c africaniste., elle-même d'origine non africaine. Si donc nous ne citons pas ici cette première catégorie de textes, c'est seulement faute d'avoir pu en faire, à ce jour, un inventaire exhaustif, ou au moins un choix représentatif.

Enfin, la littérature nord-africaine n'est omise que pour des raisons matérielles. Elle est aussi, évidemment, partie intégrante de la littérature africaine en général, bien qu'elle en constitue un sous-ensemble relativement autonome, au même titre que la littérature négro-africaine, à laquelle nous nous attachons ici. Il serait utile de déployer un jour systématiquement le problème de l'unité réelle de ces deux littératures, par-delà leurs différences évidentes.

nous intéressera ici que dans la mesure où certains philosophes africains s'y sont eux-mêmes référés dans leurs efforts pour reconstituer, sur les traces de l'écrivain belge, une « philosophie » proprement africaine³.

La Philosophie bantoue a en effet ouvert la voie à toutes les analyses ultérieures visant à reconstruire, grâce à l'interprétation des coutumes et des traditions, des proverbes, des institutions, bref, de diverses données de la vie culturelle des peuples africains, une *Weltanschauung* particulière, une vision du monde spécifique, supposée commune à tous les Africains, soustraite à l'histoire et au changement et, par surcroît, *philosophique*.

On voit quelles pouvaient être les motivations de Tempels. A première vue, elles paraissent généreuses, puisqu'il s'agissait pour le missionnaire belge de redresser une certaine image du Noir répandue par Lévy-Bruhl et son école; de montrer que la *Weltanschauung* des Africains ne se réduit pas à cette fameuse « mentalité primitive » insensible à la contradiction, indifférente aux règles logiques élémentaires, imperméable aux leçons de l'expérience, etc., mais qu'elle repose plutôt sur un système raisonné de l'univers, qui, pour être différent du système de pensée occidental, n'en mérite pas moins, au même titre, le nom de « philosophie ». A première vue, donc, il s'agissait pour Tempels de réhabiliter l'homme noir et sa culture, par-delà le mépris dont ils avaient l'un et l'autre été jusque-là victimes.

Mais, à y regarder de près, l'équivoque saute aux yeux. On s'aperçoit en effet que ce livre ne s'adresse pas aux Africains, mais aux Européens; et plus particulièrement à deux catégories d'Européens : les coloniaux et les missionnaires⁴. Le septième et

³R. P. Placide TEMPELS, *La Philosophie bantoue*, traduit du néerlandais par A. Rubbens, Présence Africaine, Paris, 1949. Une première traduction avait été publiée dès 1945 aux Editions Lovania, à Elisabethville (l'actuel Lubumbashi). Présence Africaine en est aujourd'hui à sa 3^e édition, ce qui n'est pas peu dire! Nos citations renverront à l'édition de 1961.

⁴*Ibid.*; p. 17: «Une meilleure compréhension du domaine de la pensée bantoue est tout aussi indispensable pour tous ceux qui sont appelés à vivre parmi les indigènes. Ceci concerne donc tous les coloniaux, mais plus

dernier chapitre porte d'ailleurs un titre éloquent : «La philosophie bantoue et notre mission civilisatrice.» Si bien qu'en fin de compte tout se joue une fois de plus, comme d'habitude, en dehors des Africains eux-mêmes; la «philosophie bantoue» sert seulement de prétexte pour une discussion entre doctes européens; le Noir continue, de ce fait, d'être tout le contraire d'un interlocuteur: il est *ce dont* on parle, un visage sans voix qu'on tente de déchiffrer, entre soi, objet à définir et non sujet d'un discours possible⁵.

particulièrement ceux qui sont appelés à diriger et à juger les Noirs, tous ceux qui sont attentifs à une évolution favorable du droit clanique, bref, tous ceux qui veulent civiliser, éduquer, élever les Bantous. Mais, si cela concerne tous les coloniaux de bonne volonté, cela s'adresse tout particulièrement aux missionnaires.

⁵A tout prendre, c'est peut-être là le vice radical de l'ethnologie en général (et pas seulement de l'ethnophilosophie). L'œuvre de Lévy-Bruhl avait au moins un mérite: celui d'étaler naïvement sans fard et sans subtilité, cette dépendance originaire du discours ethnologique par rapport à une attitude ethnocentrique, elle-même dictée par une situation historique concrète (les sociétés « primitives » étant toujours, en fait, les sociétés dominées par l'impérialisme). De ce point de vue, l'autocritique tardive de Lévy-Bruhl dans ses *Carnets* est loin d'être aussi radicale qu'on le prétend parfois, puisqu'elle maintient toujours une notion aussi centrale que celle de «primitivité» et ne parvient pas, de toute façon, à expliquer les raisons des méprises antérieures.

Que des ethnologues plus récents aient prétendu faire une ethnologie neutre, étrangère à tout jugement de valeur et à toute forme de racisme ou d'ethnocentrisme, l'intention est peut-être louable en soi, mais elle n'empêche nullement que l'ethnologie, en tant que type de discours, repose toujours, aujourd'hui comme hier, sur un fondement idéologique. L'ethnologie (ou de quelque autre nom qu'on l'appelle, anthropologie ou comme on voudra) présuppose toujours ce qui est à démontrer: la distinction réelle entre son objet et celui de la sociologie en général, la différence de nature entre les sociétés « primitives » («archaïques» ou comme on voudra) et les autres sociétés. Dans le même temps, par contre, elle prétend faire abstraction du rapport de forces réel entre ces sociétés et les «autres», c'est-à-dire, tout simplement, de l'impérialisme. Quoi qu'il en soit, il n'est pas difficile de constater que les sociétés qui font l'objet de l'anthropologie sont toujours, en fait, des sociétés dominées, et que le discours savant de l'anthropologue n'a de sens qu'à l'intérieur d'un débat scientifique auquel ces peuples n'ont aucune part, mais qui a toujours son origine ailleurs: dans les classes dominantes des sociétés dominatrices elles-mêmes... Des analyses plus détaillées seraient ici nécessaires, bien entendu.

Quel est donc, somme toute, le contenu de cette «philosophie» bantu? Il ne saurait être question ici d'analyser tout le livre. Qu'il nous suffise d'en rappeler brièvement les principaux résultats, aux seules fins d'une confrontation possible avec le discours effectif des philosophes africains eux-mêmes.

L'ontologie bantu est essentiellement, affirme Tempels, une théorie des forces; les Bantu ont une notion dynamique de l'être, contrairement aux Occidentaux, qui en ont une notion statique. Pour le Noir, donc, l'être est force. Non seulement en ce sens qu'il possède la force, car cela voudrait dire seulement que celle-ci est un attribut de l'être, mais en ce sens qu'il est force en son essence même :

Pour le Bantou, la force n'est pas un accident, c'est même plus qu'un accident nécessaire, c'est l'essence même de l'être en soi. [...] L'être est force, la force est être. Notre notion d'être c'est «ce qui EST», la leur «la force qui est». Là où nous pensons le concept «être», eux se servent (*sic*) du concept «force». Là où nous voyons des êtres concrets, eux voient des forces concrètes. Là où nous dirions que les *êtres* se distinguent par leur essence ou nature, les Bantous diraient que les *forces* diffèrent par leur essence ou nature. (*Op. cit.*, p. 35-36.)

Mais la force ainsi définie n'est pas seulement une réalité, elle est aussi une valeur. Tout l'effort du Bantu vise à accroître sa «force vitale», car toute force peut se renforcer ou s'affaiblir. Cela est encore contraire, nous dit Tempels, à la conception occidentale. Pour l'Européen, en effet, on a la nature humaine ou on ne l'a pas. L'homme, en acquérant des connaissances, en exerçant sa volonté, en se développant de diverses manières, ne devient pas plus homme. Au contraire, lorsque le Bantu dit, par exemple : «Je deviens fort», ou lorsque, compatissant au malheur d'un ami, il déclare : «Ta force vitale s'est réduite, on a entamé ta vie», ces expressions seraient à entendre littéralement; au sens d'une modification essentielle de la nature humaine elle-même.

Autre principe de cette «philosophie» bantu : l'interaction des

forces. Cette interaction, nous dit Tempels, n'est pas seulement de type mécanique, chimique ou psychique; elle serait plutôt du même ordre que la dépendance métaphysique qui relie la créature au créateur (en ce sens que «la créature est, de par sa nature, dépendante d'une façon permanente de son créateur, quant à son existence et quant à sa subsistance»).

Autre principe : la hiérarchie des forces. Principe important, puisqu'il fonde l'ordre social lui-même et en est, pour ainsi dire, le soubassement métaphysique.

- Au plus haut de l'échelle se trouverait Dieu, Esprit et Créateur.

- Puis viennent les premiers pères des hommes, les fondateurs des divers clans, les archipatriarches à qui Dieu communiqua en tout premier lieu la force vitale.

- Viennent ensuite les défunts de la tribu, suivant leur degré d'ancienneté : intermédiaires par qui s'exerce l'influence des forces aînées sur la génération vivante.

- Les vivants eux-mêmes seraient à leur tour hiérarchisés, « non seulement suivant un statut juridique, mais d'après leur être même, selon la primogéniture et le degré organique de la vie, c'est-à-dire selon la puissance vitale »,

- Au plus bas de l'échelle, les forces inférieures, animales, végétales et minérales, seraient aussi hiérarchisées suivant la puissance vitale, le rang ou la primogéniture. D'où des analogies possibles entre un groupe humain et un groupe inférieur, animal par exemple :

Celui qui est le chef dans l'ordre des humains «montre» son rang supérieur par l'emploi d'une peau d'animal royal (clé du totémisme, selon Tempels).

Il faut insister tout particulièrement sur la hiérarchie interne du groupe des vivants, hiérarchie fondée, selon Tempels, sur un ordre de subordination métaphysique. C'est cet ordre qui risquait d'être bouleversé chaque fois que l'administration coloniale imposait à une population noire un chef ne répondant pas aux normes de la tradition. D'où les protestations des indigènes :

Il n'est pas possible qu'un tel soit chef. Cela ne se peut. Plus rien ne poussera sur notre sol, les femmes n'enfanteront plus et tout sera frappé de stérilité.

Enfin, ultime couronnement de cet édifice théorique, la «philosophie bantoue» débouche sur un humanisme : «La création est centrée sur l'homme», et plus précisément sur l'homme actuellement vivant; «la génération humaine vivante, terrestre, est le centre de toute l'humanité, y compris le monde des défunts».

Si l'on ajoute que l'interaction des forces indiquée plus haut ne s'accomplit pas en désordre, mais selon des lois strictes et immuables (dont Tempels formule les plus générales, au nombre de trois), on aperçoit la merveilleuse cohérence de ce «système» ontologique par ailleurs fort simple, dont l'auteur nous assure qu'il fonde en dernière analyse toute la pratique sociale des Bantu. Non seulement des Bantu, mais de tous les Africains en général, voire de tous les «primitifs», de tous les «peuples claniques».

Critique politique

Tout cela est fort beau; peut-être trop beau, justement, pour être vrai. On se rappelle la critique d'Aimé Césaire. Elle est massive - en un double sens : grave par son contenu, globale par sa portée, car elle ne conteste pas tel ou tel point particulier de la démonstration de Tempels, mais son projet lui-même considéré dans sa fonction politique, et tel que l'éclairent d'une manière spéciale les conclusions pratiques de l'ouvrage.

La critique de Césaire pourrait se résumer en un mot :

La Philosophie bantoue est une tentative de *diversion*. Elle détourne l'attention des problèmes politiques fondamentaux des peuples bantu pour la fixer à un niveau fantasmatique, décalé par rapport à la réalité brûlante de l'exploitation coloniale. Le respect de la «philosophie» et des valeurs spirituelles bantu, dont Tempels fait le remède universel à tous les maux du Congo alors belge, est d'une abstraction étonnante (ou plutôt parfaitement compréhensible eu égard à l'appartenance politique de l'auteur) par rapport à la situation historique concrète de

ce pays. Quand on sait par ailleurs que «le Blanc, phénomène nouveau surgissant dans le monde bantou, ne pouvait être aperçu que suivant les catégories de la philosophie traditionnelle des Bantous», qu'il «fut donc incorporé dans l'univers des forces, à la place qui lui revenait suivant la logique du système ontologique bantou», c'est-à-dire comme «un aîné, une force humaine supérieure dépassant la force vitale de tout Noir⁶», on voit la véritable fonction de ce respect tant vanté par Tempels de la «philosophie» bantu, et du même coup la pertinence de la critique de Césaire. Le penseur humaniste se démasque ainsi comme un véritable gardien de l'ordre colonial, et ses fumeuses abstractions comme des moyens très concrets au service d'une politique elle-même concrète : la sauvegarde de la domination impérialiste. D'où l'ironie d'Aimé Césaire, dont on ne peut dès lors s'empêcher d'apprécier la saveur :

La pensée des Bantous étant ontologique, les Bantous ne demandent de satisfaction que d'ordre ontologique. Salaires décents! Logements confortables ! Nourriture! Ces Bantous sont de purs esprits, vous dis-je : «Ce qu'ils désirent avant tout et par-dessus tout, ce n'est pas l'amélioration de leur situation économique ou matérielle, mais bien la reconnaissance par le Blanc et son respect pour leur dignité d'homme, pour leur pleine valeur humaine.» En somme, un coup de chapeau à la force vitale bantoue, un clin d'œil à l'âme immortelle bantoue. Et vous êtes quitte. Avouez que c'est à bon compte⁷.

Malgré cela, toutefois, la critique d'Aimé Césaire laissait entier le problème théorique. Elle s'en prenait en effet, de son propre aveu, «non pas à la philosophie bantoue, mais à l'utilisation que certains, dans un but politique, entreprennent d'en faire». L'idée qu'il puisse exister une philosophie cachée, à laquelle adhéreraient collectivement et d'une manière inconsciente tous les Bantu, n'était donc pas en

⁶*Op. cit.*, p. 45.

⁷*Discours sur le colonialisme*, p. 44 de la 4^e édition, Présence africaine, 1962

cause. La critique de Césaire la laissait intacte. Aussi devait-elle encore faire long feu et rester la motivation essentielle de toute notre littérature philosophique ultérieure. L'histoire de notre philosophie n'a été de ce fait jusqu'ici, pour une grande part, que l'histoire des interprétations successives de cette «philosophie» collective, de cette vision du monde qu'on supposait donnée d'avance, sous-jacente à toutes nos traditions et à tout notre comportement, et que l'analyse n'avait plus qu'à mettre au jour, modestement.

Conséquence : les philosophes africains se sont, pour la plupart, méconnus eux-mêmes. Ils ont cru *reproduire* des philosophèmes préexistants là même où ils les *produisaient*. Ils ont cru *raconter* alors qu'en fait ils *créaient*. Modestie louable, sans doute, mais aussi trahison : l'effacement du philosophe devant son propre discours était inséparable d'une projection qui lui faisait attribuer arbitrairement à son peuple ses propres choix théoriques, ses options idéologiques. La philosophie africaine n'a été jusqu'ici, pour l'essentiel, qu'une ethnophilosophie : recherche imaginaire d'une philosophie collective, immuable, commune à tous les Africains, quoique sous une forme inconsciente.⁸

De Tempels à Kagame : continuité et rupture

Tel est le courant dominant qu'il nous faut maintenant essayer de caractériser. La référence à Tempels nous a permis d'en apercevoir d'emblée la faiblesse essentielle. Nous y reviendrons. Mais il faut ajouter que la philosophie africaine, même dans ses égarements ethno philosophiques, ne se réduit pas, fort heureusement, à une pure et simple répétition de *La Philosophie bantoue*.

D'abord, les motivations sont plus complexes. Il ne s'agit plus ici, comme pour le missionnaire belge, de fournir aux colons et aux missionnaires européens un accès plus facile aux âmes nègres, candidates malgré elles à la «civilisation» et à la christianisation. Il s'agit pour les philosophes africains *de se définir*, eux-mêmes et leur

⁸*Discours sur le colonialisme*, p. 44 de la 4^e édition, Présence africaine, 1962

peuple, face à l'Europe, sans laisser à d'autres le soin de le faire à leur place, sans laisser à personne le loisir de les *fixer*, de les *pétrifier*.

D'autre part, si cette volonté de se définir produit chez nos auteurs la fiction d'une philosophie collective, ils font preuve néanmoins de qualités philosophiques incontestables, dans la *manière* dont ils prétendent justifier cette fiction. La rigueur de certaines déductions, la précision de certaines analyses, la maîtrise avec laquelle ils manient, dans certains cas, le dialogue, ne laissent aucun doute à ce sujet. Incontestablement philosophes, leur seule faiblesse a été de réaliser mythiquement, sous l'espèce d'une philosophie collective, la *forme philosophique* de leur propre discours.

Un exemple nous le fera comprendre : celui de Kagame. *La philosophie bantou-rwandaise de l'être*⁹ se situe elle-même expressément, dès son ouverture, par rapport au livre de Tempels, comme une tentative d'un autochtone de l'Afrique bantou pour «contrôler le bien-fondé de la théorie avancée par l'excellent missionnaire¹⁰». Et il est indiscutable, d'autre part, que l'abbé rwandais rencontre le missionnaire belge sur plus d'un point; notamment, pour ce qui nous intéresse ici :

- l'idée d'une philosophie collective et immuable qui serait le support dernier des institutions et de la culture bantou, et à laquelle adhéreraient plus ou moins consciemment tous les Bantou. «Les principes philosophiques, écrit Kagame [...], sont invariables: la nature des êtres devant rester ce qu'elle est, leur explication profonde est fatalement immuable.» Et plus loin, s'agissant de ses «sources» d'information: «Nous devons recourir à un genre de documents institutionnalisés [...]. Lors même que la structure formelle de ces «institutions» n'exprime rien de philosophique, elle peut se montrer comme une conséquence directe de telle conception d'un problème relevant de la philosophie¹¹»;

⁹*Op. cit.* L'auteur orthographie «bantou» (invariable) et non «bantou». Nous adoptons cette orthographe phonétique. La graphie française «bantou» n'apparaîtra, le cas échéant, que dans les citations.

¹⁰*Ibid.*, p. 8.

¹¹*Ibid.*, p. 17 et 23.

Remarquons cependant que Kagame est ici beaucoup plus nuancé que Tempels. Il se garde bien d'attribuer à ses compatriotes, comme le faisait le missionnaire belge, un *système* philosophique au sens fort du mot, avec des articulations et des contours rigoureusement définis : il se contente de parler de «principes philosophiques» invariables, dont rien n'indique qu'ils forment système; et il parle volontiers de «philosophie intuitive», par opposition à la philosophie instruite, systématique.

- l'idée que la philosophie européenne est elle-même réductible, par-delà son histoire mouvementée, à un plus petit commun dénominateur, qui serait la philosophie aristotélo-scholastique. C'est cette dernière idée qui explique à vrai dire la première, car elle est à l'origine du projet qui vise à *démarquer* la «philosophie» africaine de la philosophie européenne.

D'autre part, en ce qui concerne le *contenu* même de cette «philosophie» bantu, des convergences certaines sont à signaler, notamment pour ce qui est de la conception bantu de l'homme:

- l'idée que l'homme est indivis et n'est pas, comme pour les Européens, un *composé* de corps et d'âme, mais une unité simple. Ainsi Kagame nous apprend qu'il n'existe pas de mot en kinyarwanda pour dire l'âme, du moins aussi longtemps que l'homme est vivant;

- l'idée que Dieu est le géniteur véritable (au lieu des parents) et l'auteur des destins individuels;

- l'idée que le nom propre désigne un destin, celui de l'homme qui le porte;

- et surtout l'idée que l'homme est au centre de la pensée et des préoccupations du Bantu, à tel point que les autres êtres ne sont pensés qu'en opposition avec lui, comme des négations, des images renversées de sa nature d'être pensant: les choses, *ibintu*, sont par définition, en kinyarwanda, des êtres privés d'intelligence, par opposition à l'homme, *umuntu* (pluriel : *abantu*), qui se définit comme l'existant d'intelligence.

Cela dit, Kagame se sépare en fait de Tempels (sans d'ailleurs le dire expressément) sur des points très importants.

D'abord par sa méthode, qui s'appuie avant tout sur une analyse

directe du langage. Parmi tous les « documents institutionnalisés » de la culture bantu, *La Philosophie banturwandaise de l'être* privilégie délibérément la langue et sa structure grammaticale¹². De là peut-être

¹²L'analyse de Kagame se donne justement, avant tout, comme une réflexion sur les structures particulières d'une langue, le kinyarwanda. Ces structures dessinent comme une articulation du réel, étant pour ainsi dire la grille à travers laquelle le Rwandais perçoit le monde. D'où l'idée de dresser une table des catégories ontologiques bantu en effectuant sur le kinyarwanda l'opération qu'Aristote avait en fait effectuée, selon Kagame, sur la langue grecque. Les résultats de l'enquête ne laissent pas d'être séduisants. Kagame nous propose quatre catégories métaphysiques bantu, qu'il fait correspondre à celles d'Aristote selon le tableau suivant:

1. <i>Umntu</i> (pluriel: <i>abantu</i>): homme, être doué d'intelligence.	1. Substance
2, <i>Ikintu</i> (pluriel: <i>ibintu</i>): chose, être privé d'intelligence	2. Lieu
3. <i>Abantu</i> : lieu-temps.	3. Temps
4. <i>Ukuntu</i> : modalité	4. Quantité
	5. Qualité
	6. Relation
	7. Action
	8. Passion
	9. Position
	Possession

Ce tableau appelle quelques remarques:
1. Les deux premières catégories brisent l'unité du concept aristotélicien de substance, qui apparaît dès lors comme irrémédiablement équivoque. L'homme et les choses ne font pas partie d'un même genre, mais instaurent deux genres

l'intérêt exceptionnel de ce livre. Kagame nous inquiète --- et nous rend de ce fait un immense service - en nous faisant soupçonner que nous penserions peut-être d'une tout autre manière si nous utilisions systématiquement, pour tous nos besoins théoriques, nos langues maternelles. Par où l'on voit que le philosophe rwandais a été beaucoup plus sensible que son prédécesseur belge à la contingence du langage et à l'enracinement inéluctable de toutes les pensées humaines, même les plus «abstraites», dans un univers de significations prédonné.

Plus rigoureuse par sa méthode, l'analyse de Kagame est aussi moins ambitieuse. Elle se donne expressément pour une «monographie», valable seulement pour une zone géographique et linguistique déterminée: le Rwanda et ses proches voisins. Nous sommes loin des généralisations imprudentes de Tempels, qui croyait détenir la clé non seulement de la philosophie bantu, mais aussi de celle des «primitifs» en général.

D'autre part, il est facile de voir que Kagame, tout en affirmant avec Tempels l'existence d'une philosophie collective bantu, évite cependant d'enfermer celle-ci dans un particularisme étroit.

A plusieurs reprises, au contraire, il en souligne les aspects universels, par où elle rejoint, entre autres, la «philosophie»

radicalement différents. Plus exactement, l'homme est la catégorie originaire par rapport à laquelle les choses sont pensables; celles-ci sont par définition des non-hommes: *ibintu*, êtres privés d'intelligence (catégorie qui comprend, remarquons-le, aussi bien les minéraux et les végétaux que les animaux eux-mêmes).

2. Le concept d'homme, en tant que concept originaire, ne pourra être défini autrement que d'une manière tautologique. L'homme est l'espèce unique d'un genre unique. C'est pourquoi Kagame peut écrire:

Certains Européens se sont fort amusés de la « naïveté » de nos Bantu, lorsque ces derniers devaient répondre à la question: *U muntu ni iki ?* («L'homme, c'est quoi?») Mis en demeure de donner la définition de l'être qui a l'intelligence, nos Bantu, après beaucoup d'embarras, finissaient par répondre: *Umuntu, ni umuntu nyine !* («L'homme, c'est l'homme, justement!») Quelque chose comme ceci: « En formulant la question, vous avez vous-même donné la réponse, et il n'y a pas moyen d'en expliquer davantage ! Vous avez déclaré, en effet, le genre unique et l'espèce unique! Que répondriez-vous si l'on vous posait la question: *'L'animal raisonnable* (c'est-à-dire l'homme), qu'est-ce que c'est?» » (*Ibid.*, p. 118.)

européenne. Ainsi, nous dit-il, «la logique formelle est la même dans toutes les cultures»; l'idée, le jugement, le raisonnement n'ont aucune particularité bantu, orientale ou occidentale.

Ce qui est exprimé à ce sujet, en n'importe quelle langue du système européen ou asiatique, américain ou africain, est toujours transposable dans toute autre langue appartenant aux cultures différentes¹³.

De même, Kagame est particulièrement sensible aux transformations de la « philosophie » bantu consécutives à son contact avec la culture européenne. Ces transformations lui paraissent profondes, contrairement à Tempels pour qui toute «acculturation » ne pouvait jamais être qu'un vernis superficiel. Le philosophe rwandais nous avertit, quant à lui:

Vous ne trouveriez actuellement, en notre pays, que peu de personnes n'ayant pas encore corrigé leurs vues traditionnelles sur le monde et sur l'ambiance des temps héroïques du passé¹⁴.

Il insiste longuement, en particulier, sur les innovations introduites par les missionnaires dans le vocabulaire et jusque dans la structure grammaticale du kinyarwanda¹⁵. Par là, il se montre sensible au dynamisme interne et au pouvoir d'assimilation de sa propre culture. Si bien qu'il nous donne lui-même, *en fait*, les moyens de réfuter sa propre affirmation posée au départ comme principe méthodologique, concernant l'immutabilité des principes philosophiques.

Ces divergences sont importantes et suffiraient à elles seules à *démarquer* rigoureusement l'œuvre de Kagame de celle de Tempels.

Mais le plus remarquable encore, par-delà ces différences formelles, est que les deux auteurs, tout en postulant chacun l'existence d'une philosophie bantu constituée, en interprètent différemment le contenu. C'est ainsi que Kagame rejette en fait (bien que sa critique reste générale et ne s'en prenne pas nommément à Tempels) la thèse fondamentale du missionnaire belge qui fait de la synonymie des concepts d'être et de force la caractéristique essentielle

¹³*Ibid.*, p. 39.

¹⁴*Ibid.*, p. 27.

¹⁵*Ibid.* Cf. notamment p. 64-70

de la pensée bantu. Certes, le prêtre rwandais reconnaît lui aussi une différence entre le concept aristotélicien de substance et les concepts équivalents dans la pensée bantu. Cette différence consiste en ce que la « philosophie de la culture européenne » envisage plutôt l'être sous son aspect statique, tandis que celle de la culture bantu le considère de préférence sous son aspect dynamique. Mais ce n'est là qu'une « petite nuance », précise-t-il, car les deux aspects restent complémentaires et inséparables dans n'importe quel mode de pensée:

Dans l'un et l'autre système philosophique, en effet, il y a fatalement l'aspect statique et dynamique à la fois!

1. N'importe quelle structure, considérée en tant que telle, abstraction faite de sa finalité, nous présente son aspect statique.

2. Si ensuite vous considérez cette structure en tant que destinée à telle fin, en tant qu'orientée structurellement à agir ou à être utilisée en vue de tel but, alors elle vous présente en ce cas son aspect dynamique.

Il s'ensuit donc que, si la philosophie de la culture bantu était dénommée dynamique, il faut se rappeler qu'elle est premièrement statique. Si celle de la culture européenne était qualifiée de statique, il ne faudrait pas oublier qu'elle est deuxièmement dynamique. Je puis résumer les deux aspects corrélatifs en ce double axiome

1. la prédisposition opérationnelle suppose l'essence;

2. la structure de l'essence est en fonction de sa finalité¹⁶.

Tempels n'est certes pas nommé, mais le sens de la critique n'échappe à personne. Le plus grave est que cette divergence n'est pas la seule. On pourrait en citer bien d'autres, dans l'interprétation que les deux auteurs donnent de la « philosophie » bantu; d'une « philosophie » qu'ils supposent pourtant *constituée, donnée d'avance*, recluse une fois pour toutes dans l'âme éternellement immuable de

¹⁶*Ibid.*, p. 121-122.

l'Africain (selon Tempels), ou tout au moins (selon Kagame) dans l'essence permanente de sa culture. Qui a raison? Qui est le meilleur interprète? Le lecteur seul doit choisir. Peut-être voudra-t-il, pour trancher le débat et se faire une opinion personnelle, retourner aux choses mêmes, prendre directement connaissance du texte original de la « philosophie » africaine - de ce texte secret que Tempels et Kagame ont si différemment interprété. C'est ce qu'on fait d'habitude en Europe (ou même en Asie) par pure honnêteté intellectuelle, quand on étudie les auteurs ou les doctrines et qu'on veut trancher par soi-même le « conflit des interprétations »¹⁷.

Le retour aux sources peut seul nous éclairer. Seul il permet de discriminer les diverses interprétations et d'apprécier leur degré de fidélité, ou simplement leur pertinence.

Malheureusement, dans le cas de la « philosophie » africaine, les sources manquent; ou du moins, si elles existent, elles ne sont pas des *textes*, des *discours* philosophiques. Les « documents institutionnalisés » dont parle Kagame, ou ceux que Tempels avait soumis, avant lui, au traitement « ethnophilosophique », sont *radicalement hétérogènes* à la philosophie; ils n'ont rien de comparable aux « sources » que constitueraient par exemple, pour un interprète de l'hégélianisme, du matérialisme dialectique, de la théorie freudienne ou même du

¹⁷On aura reconnu ici le titre d'un livre de P. RICŒUR, *Le Conflit des interprétations*, Seuil, 1969. Le problème de la « philosophie » africaine nous renvoie, de toute évidence, au problème de l'herméneutique. Le discours des ethnophilosophes (européens ou africains) nous offre, à vrai dire, l'exemple déroutant d'une interprétation imaginaire, sans aucun support textuel; d'une interprétation « libre » au sens propre; d'une interprétation ivre, livrée au seul caprice de l'herméneute et au vertige d'une liberté qui s'ignore elle-même, croyant *traduire* un texte qui n'existe nulle part, et méconnaissant, de ce fait, sa propre activité *créatrice*. L'interprète s'interdit, du même coup, d'atteindre une quelconque *vérité*, puisque la vérité suppose que la liberté soit réglée et se plie à un ordre qui ne soit pas simplement imaginaire, et qu'elle ait conscience à la fois de cet ordre *et* de sa propre marge de créativité. La vérité n'est possible que si la liberté de l'interprète se règle sur la nature même du texte à interpréter; elle suppose que ce texte *et* le discours de l'interprète se maintiennent rigoureusement à l'intérieur d'un même genre, c'est-à-dire d'un même champ d'univocité. Aristote, par sa doctrine des « genres de l'être », n'a pas voulu dire autre chose.

confucianisme, les textes explicites de Hegel, Marx, Freud ou Confucius dans leur teneur discursive, en tant que produits du langage perpétuellement disponibles.

Je vois venir l'objection. On nous fera remarquer que, parmi les «documents institutionnalisés» de Kagame, les produits du langage occupent justement une grande place (proverbes, contes, poèmes dynamiques et toute la *littérature orale* d'Afrique). Nous serons d'accord. Nous ajouterons même volontiers que l'œuvre de Kagame présente un intérêt exceptionnel par la connaissance extraordinaire dont elle témoigne des traditions, de la langue et de la littérature orale du Rwanda¹⁸.

Mais il faut ajouter que cette littérature - telle du moins que Kagame l'évoque - *n'est pas* philosophique, et que la rigueur scientifique veut que d'un document sociologique on donne *d'abord* une interprétation sociologique, que d'un texte de botanique (écrit ou oral) on donne *d'abord* une interprétation botanique, qu'à une littérature historique on applique *d'abord* un traitement historique, etc. Cette même rigueur scientifique interdit de projeter arbitrairement un *discours philosophique* derrière des produits du langage qui se donnent eux-mêmes, expressément, pour autre chose que de la philosophie. En effectuant cette projection, Kagame, comme avant lui Tempels et comme tous les ethnophiles africains qui devaient lui emboîter le pas (les Européens nous intéressent moins¹⁹), commet ce

¹⁸Cf. les autres œuvres de KAGAME, notamment: *La Poésie dynastique au Rwanda*, Bruxelles, 1951; *Le Code des institutions politiques du Rwanda précolonial*, Bruxelles, 1952; *Les Organisations socio-familiales de l'ancien Rwanda*, Bruxelles, 1954.

¹⁹L'ethnophilosophie européenne va toujours en effet bon train. Comment s'en étonner quand on sait l'appréciation élogieuse qu'un philosophe du rang de Bachelard a cru devoir porter à l'époque (comme ses confrères Albert Camus, Louis Lavelle, Gabriel Marcel, Chombard de Lauwe, Jean Wahl, etc.) sur un livre aussi équivoque que *La Philosophie bantoue* (cf. *Présence africaine*, n° 7, 1949: «Témoignages sur *La Philosophie bantoue* du Père Tempels»)? N'y a-t-il donc pas d'autre issue, pour rompre le cercle vicieux des préjugés ethnocentriques, que d'apprécier indistinctement *n'importe quoi* - je veux dire le premier ouvrage venu qui tente, à travers un discours équivoque, une problématique réhabilitation du Noir? Le plus grave, dans le cas des *philosophes* européens (Ge parle des vrais), est qu'ils entraient ainsi en contradiction flagrante avec les implications théoriques de leur

qu'Aristote appelle - et Kagame invoque lui-même volontiers Aristote - une *metabasis eis alla genos*, une confusion des genres²⁰. Son lecteur

propre pratique philosophique, puisque celle-ci reposait, de toute évidence sur une pensée responsable, un effort théorique du sujet individuel, et excluait de ce fait toute réduction de la philosophie à un système de pensée collectif.

La réaction européenne la plus saine que nous connaissons à ce jour face à l'entreprise de Tempels reste celle de Franz CRAHAY, «Le Décollage conceptuel, condition d'une philosophie bantoue», *Diogenes*, n° 52, 1965. Nous y reviendrons plus loin, pour en montrer les limites.

Mais plus complète, plus systématique et, en tout cas, exemplaire par sa lucidité nous apparaît la critique remarquable du Camerounais Fabien EBOUSSI-BOULAGA, «Le Bantou problématique», *Présence africaine*, n° 66, 1968.

Il n'est peut-être pas inutile d'ajouter que notre critique de Tempels, pas plus que l'article cité d'Eboussi, ne vise nullement l'homme mais l'œuvre, ou plus exactement une certaine idée de la philosophie, qui a malheureusement fait son chemin depuis lors et risquerait, si on ne la ruinait définitivement, d'étouffer dans l'œuf, chez les Africains, toute créativité en matière de philosophie. Tout ce que nous voulons, c'est donc débayer le terrain pour une pratique philosophique digne de ce nom, articulée à une pratique scientifique rigoureuse; entreprendre du même coup une nouvelle lecture de la littérature philosophique africaine existante et voir, en la débarrassant de ses illusions ethnophilosophiques, que cette pratique théorique a déjà effectivement commencé et qu'il ne lui reste plus qu'à se libérer, pour prendre conscience d'elle-même dans son autonomie propre et de sa fonction possible dans une Afrique à refaire.

²⁰Il en serait tout autrement, bien entendu, si Kagame avait réussi à fournir des *textes* philosophiques de sages africains, ou à *transcrire* leurs paroles. Son interprétation se serait ainsi fondée sur des discours philosophiques effectifs, universellement accessibles, contrôlables.

Peut-être y a-t-il là, pour les philosophes africains actuels, l'indication d'une tâche urgente: la transcription systématique de tout ce qui peut être perçu des discours de nos aïeux, de nos sages et de nos savants encore vivants.

Mais, ici encore, il faut s'entendre: la pensée d'un sage africain, même s'il se dit le porte-parole d'un groupe, n'est pas forcément celle de tous les individus de ce groupe, encore moins celle de tous les Africains en général. D'autre part, si ces discours doivent être transcrits, ce n'est pas seulement pour être proposés à l'admiration éventuelle d'un public non africain, mais d'abord, mais surtout, pour être soumis à l'appréciation et à la critique des Africains d'aujourd'hui - de tous les Africains d'aujourd'hui.

Il faut en tout cas savoir gré à Marcel Griaule de nous avoir rapporté si fidèlement les paroles d'un Ogotemmelé (cf. Marcel GRIAULE, *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemmelé*, Editions du Chêne, Paris, 1948). Une transcription de ce genre vaut infiniment mieux, de la part d'un ethnologue européen, que toutes les

n'a, de ce fait, aucun moyen de vérifier son interprétation. L'évidence des «documents institutionnalisés» (mais non philosophiques) ne pouvant suffire, le lecteur est brutalement renvoyé à lui-même et contraint de reconnaître que toute cette construction repose sur du sable et que Kagame, malgré les qualités si séduisantes de son analyse, malgré la rigueur relative de certaines séquences, est resté prisonnier, *dans l'ensemble*, d'un mythe idéologique, celui d'une « philosophie » collective des Africains, nouvelle version, simplement réévaluée, de la «mentalité primitive» de Lévy-Bruhl, objet imaginaire d'un discours savant dont on regrette, dans le cas de Kagame, qu'il n'ait pas été appliqué, en l'occurrence, à autre chose.

Kagame semble d'ailleurs avoir lui-même perçu la difficulté. Aussi se sent-il obligé, pour rendre plausible l'idée d'une philosophie collective, de supposer à l'origine de la culture rwandaise l'action délibérée de «grands initiateurs», philosophes «intuitifs» qui auraient formulé expressément les principes de la philosophie bantu, en même temps qu'ils fondaient les institutions de la société (*op. cit.*, p. 37, 180, 187 et *passim*). Or il n'est pas difficile de voir (et Kagame lui-même n'est certainement pas dupe) combien cette supposition est gratuite, voire mythologique. Mais, ce qui est plus grave, c'est qu'elle ne résout même pas le problème, mais nous enferme plutôt dans un cercle vicieux. De deux choses l'une, en effet :

- ou bien l'ontologie bantu est absolument immanente aux langues bantu comme telles et en est contemporaine (ce que Kagame admet expressément, puisqu'il infère cette ontologie des structures grammaticales du kinyarwanda), et alors elle n'a pas pu être enseignée par des «initiateurs», puisqu'il aurait fallu qu'ils s'expriment eux-

constructions arbitraires d'autres «africanistes»européens sur l'âme africaine, la vision du monde des Bantu, toutes les notations impressionnistes sur la «sagesse dogon», la «philosophie diola», etc.

Le présent article s'en tient de préférence à la seule zone bantu pour une raison bien simple: c'est elle qui a produit jusqu'ici, à notre connaissance, la littérature philosophique ou ethnophilosophique *africaine* la plus abondante. Et c'est dans ce genre de *discours explicites* qu'il faut chercher la philosophie africaine. Ailleurs, nous ne trouverons jamais que les mirages de nos désirs, les fantasmes de nos regrets ou de nos nostalgies.

mêmes dans ces langues bantu;

- ou bien cette philosophie a réellement été enseignée à un moment donné, et alors elle n'est pas co-originale des langues bantu, mais est déjà elle-même une étape historique de la culture bantu, appelée à être dépassée.

De quelque côté que nous nous tournions, la «philosophie»bantu²¹ nous apparaît comme un mythe. Ruiner définitivement ce mythe, libérer notre horizon conceptuel pour un véritable discours *théorique*, telle est la tâche qui incombe, aujourd'hui, aux philosophes et aux hommes de science africains. Que cette tâche soit inséparable, en fait, d'un effort politique (et, en l'occurrence, de la lutte anti-impérialiste au sens le plus laborieux du terme), c'est ce que nous voudrions maintenant, en quelques mots, montrer.

Libérer le discours

Nous n'avons cité Kagame qu'à titre d'exemple. Malgré son talent incontestable et son puissant tempérament théorique, qui le distingue si brillamment de certains ethnophiles occidentaux, il nous a paru prolonger en fait, dans son œuvre, un mythe idéologique qui est lui-même d'origine non africaine.

Kagame n'est malheureusement pas le seul. Un rapide coup d'œil sur la bibliographie proposée ci-dessus nous montre combien les philosophes africains ont consacré d'énergie à la définition d'une «philosophie» originale, spécifiquement africaine. Makarakiza, Lufuluabo, Mulago, Bahoken, Fouda et, dans une moindre mesure, William Abraham restent pris à des degrés divers dans ce mythe,

²¹Le lecteur aura compris spontanément l'usage discriminatif (c'est-à-dire conceptuel) que nous faisons des termes suivants:

- *philosophie* proprement dite (sans guillemets): ensemble de textes et de discours explicites, littérature d'intention philosophique; «*philosophie*» au sens impropre, souligné ici par les guillemets: vision du monde collective et hypothétique d'un peuple donné;

- *ethnophilosophie*: recherche qui repose, en tout ou partie, sur l'hypothèse d'une telle vision du monde, essai de reconstruction d'une «philosophie» collective supposée.

quelles que soient par parfois remarquables, de leurs recherches, la *sincérité* de leur patriotisme et *l'intensité* de leur engagement²².

Qu'il s'agisse là d'un combat d'arrière-garde, plus personne ne peut en douter. La recherche de l'originalité est toujours solidaire d'un désir de paraître. Elle n'a de sens que dans le rapport à l'Autre, dont on veut à tout prix se distinguer. Rapport ambigu dans la mesure où on affirme sa différence, mais où, en l'affirmant, on n'a de cesse que l'Autre ne l'ait effectivement reconnue. Cette reconnaissance se faisant malheureusement attendre, le désir du sujet, pris à son propre piège, se creuse toujours davantage jusqu'à s'aliéner complètement dans une attention inquiète aux moindres gestes de l'Autre, aux moindres mouvements de son regard.

L'Autre, de son côté (en l'occurrence l'Européen, ci-devant colonisateur), ne demande pas mieux. D'instinct il s'était lui-même au départ démarqué par rapport à l'autre (le colonisé), comme un maître vis-à-vis de l'esclave, comme le sujet par excellence vis-à-vis de sa différence absolue²³. Puis il avait fini, dans un geste de repentir, ou plutôt pour résoudre sa propre crise interne, par valoriser cette différence même. La mystérieuse « mentalité » primitive se métamorphosait du même coup en « philosophie » primitive, dans la conscience mystifiée et mystificatrice du maître aux abois. La différence était maintenue, mais seulement réévaluée ou, si l'on préfère, renversée. Et, bien que la « philosophie » primitive ainsi proclamée ne correspondît pas à celle que le colonisé lui-même voulait faire reconnaître, elle rendait néanmoins possible le dialogue, la solidarité essentielle.

Il s'agit donc bien, comme le dit justement Eboussi, citant Jankélévitch, d'un « malentendu doublement entendu », où la victime

²²Tout cela n'est pas en cause, évidemment. Certains des auteurs cités restent particulièrement instructifs, et les Africains gagneraient à les lire. Notre critique, encore une fois, n'est pas négative; mais, comme il est normal, nous exigeons davantage de ceux qui nous ont déjà apporté, parce que nous savons qu'ils *pourraient* faire mieux.

²³L'œuvre de Lévy-Bruhl n'a pas d'autre sens. Cf. *La Mentalité primitive* et autres textes du même style; cf. également tous les discours idéologiques recueillis par Césaire dans ce génial sottisier qu'est le *Discours sur le colonialisme*.

se fait secrètement complice du bourreau, communiant avec lui dans l'univers artificiel du mensonge²⁴.

Qu'est-ce que cela veut dire, ici ? Que la philosophie africaine contemporaine, dans la mesure où elle reste une ethnophilosophie, a été élaborée avant tout *pour un public européen*. Le discours des ethnophilosophes africains n'est pas destiné à leurs compatriotes africains. Ils ne l'ont pas produit à l'intention de ces derniers, et il était entendu, dans leur esprit, que la contestation éventuelle ne viendrait pas des Africains, mais peut-être, mais seulement, des Occidentaux. A moins que ces Occidentaux ne s'expriment ici encore par Africains interposés, comme ils savent si bien le faire. Bref, l'ethnophilosophe africain se faisait le porte-parole de l'Afrique globale devant l'Europe globale, au rendez-vous imaginaire «du donner et du recevoir». Où l'on voit que le particularisme «africaniste» est lui-même solidaire, *objectivement*, d'un universalisme abstrait, puisque l'intellectuel africain qui l'assume le professe du même coup, par-dessus les épaules de son peuple, dans un dialogue mythique avec ses homologues européens, pour la constitution d'une «civilisation de l'universel²⁵».

Rien d'étonnant, par conséquent, à ce que cette littérature, comme toute la littérature africaine d'expression française (et, dans une moindre mesure, la littérature d'expression anglaise), soit beaucoup plus connue hors d'Afrique qu'en Afrique. Ce n'est pas seulement par hasard, ni pour des raisons uniquement matérielles, c'est pour des raisons de fond qui tiennent à la destination première de cette littérature elle-même.

Or donc, il nous faut aujourd'hui mettre fin à cette extraversion scandaleuse. Le discours théorique est certes une bonne chose. Mais nous devons à tout prix, dans l'Afrique d'aujourd'hui, l'adresser en priorité à nos compatriotes, le proposer à l'appréciation et à la discussion des Africains eux-mêmes²⁶. C'est seulement ainsi que nous

²⁴F. EBOUSSI-BOULAGA, *op. cit.*

²⁵Les expressions «rendez-vous du donner et du recevoir», «civilisation de l'universel», etc., sont, comme on sait, des expressions favorites de Senghor.

²⁶Où l'on voit l'insuffisance de l'analyse de Franz Crahay dans l'article cité: «Le

pourrons promouvoir en Afrique un véritable mouvement scientifique, et mettre fin à ce vide théorique effroyable qui ne cesse de se creuser chaque jour davantage, dans une population lasse, indifférente aux problèmes théoriques, dont elle ne voit même plus l'intérêt.

La science naît de la discussion, et en vit²⁷. Si nous voulons que nos pays se l'approprient un jour, il nous appartient d'y créer un milieu humain dans lequel et par lequel les problèmes les plus divers pourront être débattus librement, et où ces discussions pourront être non moins librement enregistrées, diffusées grâce à l'écriture, pour être soumises à l'appréciation de tous et transmises aux générations futures, qui feront beaucoup mieux que nous, à n'en pas douter.

Cela suppose, on le voit, la liberté d'expression. Une liberté que tant de régimes politiques s'efforcent aujourd'hui d'étouffer, à des degrés divers. Mais cela veut dire, précisément, que la responsabilité du philosophe africain (comme celle de tout homme de science africain) déborde infiniment le cadre étroit de sa discipline, et qu'il ne peut se payer le luxe d'un apolitisme satisfait, d'une complaisance tranquille à l'égard du désordre établi - à moins de se renier lui-même

Décollage conceptuel, condition d'une philosophie bantoue.» Le décollage conceptuel, à vrai dire, est toujours déjà réalisé. Tous les hommes pensent par concepts, sous tous les cieux, dans toutes les civilisations, même s'ils intègrent dans leur discours des séquences mythologiques (comme Parménide, Platon, Confucius, Hegel, Nietzsche, Kagame, etc.), et même si ce discours repose dans sa totalité (comme c'est *presque toujours* le cas) sur des fondements idéologiques fragiles, dont une vigilance critique doit, à chaque instant, le libérer. Les civilisations africaines, sur ce plan, ne font pas exception à la règle.

Par contre, le vrai problème, que F. Crahay ne voit pas, est celui du *choix de l'interlocuteur*, de la *destination du discours*. Mythique ou scientifique, idéologique ou critique, le langage est toujours amené, dans l'épreuve sociale de la discussion, à se parfaire et à franchir par bonds successifs tous les degrés de la rigueur et de la précision. Il reste donc avant tout, en Afrique, à l'engager dans cette épreuve sociale, à le laisser développer sa propre histoire grâce à l'écriture et, ce qui en est le complément nécessaire, grâce à la démocratie politique.

²⁷Il ne s'agit pas ici, bien entendu, de la science considérée dans son *résultat* (en tant que système de vérités constituées), mais dans son *processus*, en tant que recherche effective; en tant que projet prenant corps dans une société, et qui va toujours au-delà de ses résultats temporaires.

comme philosophe, et comme homme. En d'autres termes, la libération théorique du discours philosophique suppose une libération politique. Nous sommes aujourd'hui au cœur d'un nœud de problèmes enchevêtrés, intimement solidaires. La nécessité de la lutte politique se fait sentir à tous les niveaux, sur tous les plans. Ajoutons seulement, à la lumière des analyses précédentes, que cette lutte n'est pas simple, et qu'il faut, pour la mener à bien, autant de lucidité que de résolution. L'avenir est à ce prix.

Histoire d'un mythe²⁸

Cette littérature repose - est-il besoin de le dire? –sur une confusion : la confusion d'un usage populaire (*idéologique*) et d'un usage rigoureux (théorique) du mot *philosophie*. Selon le premier sens est philosophie toute sagesse individuelle ou collective, tout ensemble de principes présentant une relative cohérence et visant à régir la pratique quotidienne d'un homme ou d'un peuple. En ce sens vulgaire du mot, tout homme est naturellement «philosophe», toute société aussi. Par contre, au sens le plus strict du mot, on n'est pas plus spontanément philosophe qu'on n'est spontanément chimiste, physicien ou mathématicien, la *philosophie* étant, au même titre que les mathématiques, la physique, la chimie, etc., une discipline théorique spécifique ayant ses exigences propres et obéissant à des règles méthodologiques déterminées.

Parenté essentielle : nous tenons, dans ce rapprochement, entre la philosophie et les sciences, la pierre de touche la plus sûre, le critère le plus infaillible pour mesurer l'absurdité ou, le cas échéant, la pertinence des propositions les plus générales concernant la philosophie. Quelle que soit en effet la manière dont on la spécifie, quel que soit l'objet qu'on lui assigne pour la distinguer des autres disciplines, une chose au moins est certaine, c'est que la philosophie est *aussi* une discipline théorique et appartient, de ce fait, au même *genre* que l'algèbre, la géométrie, la mécanique, la linguistique, etc. Si l'on admet par conséquent qu'il est en principe absurde de parler d'une algèbre, d'une physique ou d'une linguistique *inconscientes*, si l'on admet qu'aucune science n'existe historiquement si ce n'est sous la forme de discours explicites, on doit trouver absurde, au même titre, l'idée d'une philosophie inconsciente. Inversement, si l'on juge

²⁸Version remaniée d'un article rédigé en 1970, publié dans *Dabo-Express*, n° 1411 du 10 mai 1974, et dans *Présence africaine*, 'n° 91, 3' trimestre 1974.

essentiel à toute science d'être constituée par une libre discussion, par la confrontation de thèses et d'hypothèses issues de pensées individuelles (ou au moins assumées par elles) et s'amendant réciproquement jusqu'à totale convergence, on doit également trouver absurde l'idée d'une «philosophie» collective, définitive et immuable, soustraite à l'histoire et au progrès.

Or telle est précisément la «philosophie africaine», au sens où nos africanistes l'entendent. Il n'était pourtant pas difficile d'apercevoir le contresens. De fait, tout indique que nos ethnophilosophes étaient parfaitement conscients de l'équivoque. Car, si Tempels semble recourir le plus naturellement du monde à l'usage idéologique du mot, on voit poindre chez certains de ses disciples comme un scrupule ou une gêne : Kagame nous avertit, dès le début de sa *Philosophie ban tu-rwandaise de l'être*, qu'il emploie le mot pour désigner une « philosophie intuitive » et non une philosophie au sens propre; Vincent Mulago oppose, dans *Un visage africain du christianisme*, la «philosophie formelle» à la «philosophie matérielle». Cette distinction fonctionne, toutefois, chez l'un comme chez l'autre, comme un préalable théorique à l'analyse qui suit, comme une justification *in limine* de l'effort entrepris. Or c'est justement ce qui étonne. La distinction des deux notions de philosophie ne devrait pas conduire à une consécration du sens vulgaire, mais à sa ruine. Elle devrait contraindre à rejeter, comme nulle et non avenue, la pseudo-philosophie des visions du monde, et faire voir clairement que la philosophie, au sens le plus strict, loin de continuer les systèmes de pensée spontanés, s'instaure au contraire en rupture avec eux - au lieu qu'en réalité elle sert ici de prétexte à nos auteurs pour entreprendre, en toute bonne conscience, une reconstruction conjecturale de la sagesse africaine, érigée pour la circonstance en philosophie.

Pourquoi donc cet échec? Pourquoi la distinction conceptuelle reste-elle sans effet? Pourquoi la clarification promise ne peut-elle aboutir? L'échec ne doit certainement pas être mis au compte d'une quelconque ignorance, mais d'un désir. Les ethnophilosophes africains (comme leur prédécesseur Tempels, malgré son apparente naïveté) savaient bien que la «philosophie africaine», au sens où ils

l'entendaient, appartenait à un tout autre *genre* que la philosophie européenne, au sens habituel et rigoureux du terme; qu'elles étaient par conséquent radicalement hétérogènes, et de ce fait incomparables, incommensurables. Ils n'en ont pas moins tenu à cette comparaison, mettant provisoirement en veilleuse leur savoir conceptuel, recouvrant pour un temps du bruit de leur désir le langage de la science.

Nous avons plus haut nommé ce désir : les intellectuels africains voulaient, à n'importe quel prix, se réhabiliter à leurs propres yeux et aux yeux de l'Europe. Ils étaient prêts, pour y parvenir, à faire feu de tout bois, et n'ont été que trop heureux de découvrir, à travers la fameuse *Philosophie bantoue* de Tempels, un type d'argumentation pouvant fonctionner, en dépit de ses équivoques ou plutôt grâce à elles, comme un moyen parmi d'autres d'assurer cette réhabilitation. Ainsi s'explique la reprise en chœur, sur des tons et avec des nuances divers, de l'argumentation tempelsienne par un nombre sans cesse croissant d'auteurs africains, peu attentifs au fait pourtant massif, et d'une évidence à crever les yeux, que le livre du missionnaire belge ne s'adressait pas à eux mais seulement, de son propre aveu, au public européen.

Nous n'insisterons pas ici sur ce *fait*, mais plutôt sur la manière dont il détermine le contenu de l'ouvrage. Discours d'un Européen à d'autres Européens, pièce d'un débat auquel les Bantu n'ont aucune part et où ils interviennent seulement comme objets ou comme prétextes, *La Philosophie bantoue* est à la mesure de son public. En un double mouvement qui n'est contradictoire qu'en apparence, elle vise d'une part à faciliter ce qu'elle appelle la «mission civilisatrice» de l'Europe - entendons : la maîtrise pratique des ressorts psychologiques du Noir par le colonisateur - et d'autre part à mettre en garde l'Europe elle-même contre les abus de sa propre civilisation ultra-technicienne et ultra-matérialiste, en lui offrant en exemple, au prix de quelques généralisations hâtives, la belle spiritualité des primitifs bantou. Double problématique de la «mission civilisatrice» et du «supplément d'âme» : l'une ne va pas sans l'autre. Le colonisateur «civilise», mais ne peut le faire qu'à condition de se réhumaniser lui-

même, de retrouver son âme. Le projet théorique de *La Philosophie bantoue* tient tout entier dans cette double problématique, laquelle n'a elle-même de sens que *comme* problématique idéologique de l'impérialisme triomphant. Il faut *en* prendre son parti : tout projet théorique analogue, tout essai de mise *en* système de la «vision du monde» d'un peuple dominé, est nécessairement destiné à un public étranger *et* vise à alimenter un débat idéologique centré *ailleurs* - dans un autre lieu géographique, dans les classes dominantes de la société dominatrice.

Comment donc le public africain a-t-il pu s'y méprendre? C'est qu'il n'a perçu que le deuxième aspect du projet sans le mettre *en* liaison avec le premier : la problématique du «supplément d'âme» (formule bergsonienne, *comme* on sait, mais particulièrement adaptée à ce projet spiritualiste), en flattant à bon compte son orgueil, lui a caché son lien avec la première problématique (celle de la «mission civilisatrice»), qui était *en* fait la problématique dominante. Le public africain a «spontanément»²⁹ inversé l'ordre de priorité des deux problématiques, prenant pour principale celle qui était secondaire et reléguant au second plan, quand il ne l'ignorait pas purement et simplement, la problématique dominante, elle-même inséparable du fait de la destination non africaine du livre.

Ce malentendu explique que tant de nos compatriotes aient repris à leur compte la problématique du «supplément d'âme», le projet théorique d'une reconstitution de la «philosophie» bantou, de la «philosophie» rwandaise, de la «philosophie» dogon, de la «philosophie» yoruba, de la «philosophie» wolof, etc., ou plus généralement de la «philosophie» africaine, sortes de visions du monde collectives et spontanées, appelées à régénérer la philosophie européenne - sans se soucier des implications politiques d'un tel projet. Par une inconséquence particulièrement ruineuse, nous

²⁹Le mot est ici pris ironiquement: sous l'apparente «spontanéité» de cette lecture borgne, de cette demi-cécité théorique qui empêche le public africain de remarquer dans un livre ce qui aurait dû en tout premier lieu lui sauter aux yeux, il faut voir le résultat d'un long conditionnement intellectuel et un effet psychologique de la colonisation.

perdons notre temps, depuis vingt ans au moins³⁰, à essayer de nous définir, à essayer de codifier une pensée supposée donnée, constituée, au lieu de nous jeter simplement à l'eau, dans l'aventure, pour penser des pensées nouvelles, à partir de nos préoccupations d'aujourd'hui et de demain. Nous restons ainsi sans le savoir prisonniers de l'Europe, cherchant encore, aujourd'hui comme hier, à forcer son respect, et déclinant pour elle ce que nous prenons naïvement pour notre identité philosophique. Dans un mouvement de repli absolument stérile, nous continuons à faire l'apologie de nos cultures, comme pour les justifier aux yeux du Blanc, au lieu de les vivre pleinement dans leur grandeur et leur misère présentes : au lieu de les *transformer*.

On peut ici songer au mot de l'Évangile : qui voudra sauver son âme la perdra. A vouloir coûte que coûte défendre nos civilisations, nous avons fini par les figer, par les momifier. Nous avons trahi nos cultures d'origine en voulant à tout prix les donner en spectacle, en en faisant des objets de consommation externe, des objets de discours, des mythes. Nous faisons ainsi inconsciemment le jeu de l'Europe, de cette même Europe contre laquelle nous prétendions au départ nous défendre. Et nous ne trouvons au bout du chemin que cette même platitude, cette misère étalée, ce renoncement tragique à penser par nous-mêmes et pour nous-mêmes : l'esclavage³¹.

³⁰On peut faire remonter à 1956, date de parution du livre de Kagame, la naissance de l'ethnophilosophie proprement africaine. Des textes de Senghor posent cependant le problème dès 1939. Nous verrons plus loin ce qu'il en est. empêche le public africain de remarquer dans un livre ce qui aurait dû en tout premier lieu lui sauter aux yeux, il faut voir le résultat d'un long conditionnement intellectuel et un effet psychologique de la colonisation.

³¹Il y aurait beaucoup à dire sur la dialectique implacable qui produit, dans certaines conditions déterminées, un retournement spectaculaire d'une position théorique en son propre contraire. Ainsi, du particularisme forcené qui affirme passionnément la spécificité irréductible et omnilatérale des cultures africaines (genre «philosophie bantoue», «authenticité», «négritude», dénonciation des «idéologies étrangères», etc.), à l'universalisme abstrait qui soumet tout bonnement des populations entières à un lavage de cerveau intensif, au nom de la valeur universelle de telle idéologie «scientifique» caricaturée à souhait, ignorée par ceux-là mêmes qui prétendent l'enseigner et fonctionnant, en fait, comme un immense alibi, il n'y a, malgré les apparences, que la persistance, sous deux modalités

Les successeurs africains de Tempels, quelle que soit la distance, parfois importante, qui les sépare du missionnaire belge, ont donc ceci de commun avec lui qu'ils ont choisi eux aussi de s'adresser avant tout au public européen. C'est ce choix qui explique, pour une bonne part, le contenu même de leur discours. Il s'agissait pour eux de décrire, pour leurs interlocuteurs européens, les traits essentiels de la civilisation africaine, de faire valoir aux yeux de leurs partenaires leur propre originalité culturelle, en les caractérisant cependant dans les termes mêmes de la civilisation européenne. Il était fatal dans ces conditions qu'ils en arrivent à inventer, pour faire pièce à la philosophie européenne, une «philosophie» africaine forgée de toutes pièces à partir de matériaux extra-philosophiques tels les contes, les légendes, les proverbes, les poèmes dynastiques, etc., en interprétant abusivement ces données culturelles, en les triturant et retriturant pour en extraire la «substantifique moelle», en les retournant dans tous les sens pour en tirer ce qu'elles ne pouvaient, ne peuvent et ne pourront jamais donner : une véritable philosophie.

Aussi bien les systèmes de pensée reconstruits par nos auteurs, au terme de cette surinterprétation, expriment-ils plutôt leurs choix philosophiques personnels, que je ne sais quelle pensée collective des Africains. La preuve : il n'est pas rare de surprendre, à la faveur d'une lecture attentive, et par-delà l'apparente monotonie de ces interprétations massives, des différences significatives. La plus importante, nous l'avons vu, est celle qui oppose Alexis Kagame à l'auteur de *La Philosophie bantoue*. Pour Tempels, en effet, la différence principale entre la philosophie européenne et la «philosophie» bantu résidait dans leurs conceptions respectives de l'être : conception statique dans le premier cas, dynamique dans le second. Pour le Bantu, l'être serait synonyme de force, et l'ontologie, du même coup, théorie générale des forces, de leur hiérarchie naturelle, et des lois de leur interaction. Selon l'abbé rwandais, au contraire, il est artificiel

différentes, d'un seul et même conformisme, d'un seul et même refus de penser, d'une seule et même incapacité à effectuer, comme l'exigeait justement l'un des grands fondateurs d'une idéologie qui ne se disait scientifique que par métaphore, «l'analyse concrète des situations concrètes».

d'opposer l'être en repos à l'être en mouvement, car dans les deux cas il s'agit toujours du même être, considéré seulement sous deux aspects différents : «La prédisposition opérationnelle suppose l'essence; la structure de l'essence est en fonction de sa finalité» - tel est le «double axiome» par lequel Kagame réfute, sans toutefois le nommer, son illustre prédécesseur.

La critique, cependant, n'est pas radicale. C'est au projet même de Tempels qu'il aurait fallu renoncer, au lieu de l'accepter dans sa naïveté dogmatique, pour en modifier seulement la réalisation. Kagame aurait dû non seulement réfuter Tempels, mais aussi s'interroger sur les raisons de son erreur. Il se serait peut-être alors aperçu que l'insistance de Tempels à accuser les différences était solidaire de son projet lui-même : du projet d'une reconstruction de la *Weltanschauung* bantu, en tant que ce projet n'était pas initialement inscrit dans cette *Weltanschauung* elle-même, mais constitue par rapport à elle un élément adventice. Kagame aurait dû voir que cette entreprise théorique n'avait de sens qu'à partir d'un désir - le désir de démarquer à tout prix les civilisations africaines des civilisations européennes - et qu'il était fatal, dans ces conditions, que l'auteur de *La Philosophie bantoue* fit feu de tout bois, en projetant massivement dans l'âme bantu ses propres rêveries métaphysiques, quitte à les renforcer par quelques descriptions ethnographiques sommaires propres à faire illusion.

Faute d'être allé jusqu'au bout de sa critique, Kagame est resté prisonnier du même mythe. Et avec lui sont restés prisonniers tous les auteurs, d'ailleurs parfois remarquables, et tous les intellectuels africains qui se sont mis en tête de définir une philosophie africaine spécifique, une vision du monde commune à tous les Africains d'hier, d'aujourd'hui et de demain, un système de pensée collectif et immuable, éternellement opposable à celui de l'Europe.

Telle est l'impasse théorique dans laquelle nous nous sommes enfermés, faute de discernement. Depuis lors, toute notre pensée philosophique piétine. La seule perspective qu'elle se soit donnée a été de reconstruire systématiquement la vision du monde des peuples africains. Entreprise folle et sans espoir. N'importe quel philosophe

africain se croit aujourd'hui un devoir de reconstituer la pensée de ses ancêtres, la *Weltanschauung* collective de son peuple. Pour ce faire, il se croit obligé de devenir ethnologue, spécialiste ès coutumes africaines. Tout ce qu'il peut produire par ailleurs, sur Platon ou Marx, Confucius ou Mao Tsé-toung, voire sur un problème philosophique général sans lien privilégié avec l'Afrique, lui apparaît comme une parenthèse dans sa pensée, une parenthèse dont il doit presque avoir honte. Et, s'il est assez impudique pour ne pas en bleuir (d'autres auraient préféré, il est vrai, qu'il en «rougis»se), alors, malheur à lui! Ses critiques veillent. Ils sauront bientôt le faire taire, ou le ramener dans le droit chemin ... de l'africanisme.

C'est ainsi qu'on en vient à confondre deux discours essentiellement distincts : le discours ethnographique (dont il resterait d'ailleurs à interroger le statut scientifique, au regard, notamment, de la sociologie) et le discours philosophique. C'est ainsi que notre littérature philosophique ne cesse de s'enliser, depuis bientôt trente ans, dans les sentiers bourbeux d'une ethnophilosophie douteuse, d'une discipline hybride, idéologique, sans statut assignable dans l'univers de la théorie. Ce faisant, nos auteurs ont cru, de bonne foi, faire œuvre originale, alors qu'en réalité ils ne faisaient que suivre une voie toute tracée par l'ethnocentrisme occidental. Car l'Europe n'a jamais attendu de nous autre chose, sur le plan culturel, que de lui offrir nos civilisations en spectacle et de nous aliéner dans un dialogue fictif avec elle, par-dessus les épaules de nos peuples. C'est à cette aliénation que l'on nous convie chaque fois qu'on nous invite à faire œuvre d'africanistes, sous prétexte de préserver notre authenticité culturelle. On oublie trop facilement que l'africanisme a été aussi inventé par l'Europe et que les «sciences» ethnographiques sont partie intégrante du patrimoine culturel de l'Occident, ne formant, somme toute, qu'un épisode passager dans la tradition théorique des peuples occidentaux.

Alors, que faire? Au-delà du repli nationaliste sur nous-mêmes, de l'inventaire laborieux et interminable de nos valeurs culturelles, du narcissisme collectif induit par la colonisation, réapprendre à penser. Il faut certes reconnaître aux ethnophilosophes africains le mérite

d'avoir tenté, par les moyens dont ils disposaient alors, de défendre leur identité culturelle contre les visées assimilationnistes, avouées ou non, de l'impérialisme. Ce qu'il faut seulement ajouter, c'est que l'argumentation ethnophilosophique, utilisée par eux comme moyen de résistance culturelle, est une des plus équivoques qu'on ait pu inventer et que, faute d'avoir perçu cette équivoque, ils ont, sans le vouloir, fait le jeu de l'adversaire. Mus par l'exigence légitime d'une philosophie africaine, ils ont cru à tort que cette philosophie était derrière nous et attendait seulement d'être exhumée pour être brandie, telle une arme miraculeuse, aux yeux ébahis de l'Europe colonialiste. Ils n'ont pas vu que la philosophie africaine, pas plus que la science africaine ou la culture africaine en général, ne saurait être derrière nous mais devant nous, dans le geste décisif par lequel nous entreprenons, aujourd'hui, de la créer. Que cette création ne se fasse pas *ex nihilo*, qu'elle enveloppe nécessairement tout l'héritage du moment et ne soit, de ce fait, qu'une recreation, personne, certes, ne songe à le nier. Mais, de là à se replier simplement vers le passé, il y a un abîme.

Admettre, donc, que notre philosophie est à venir. Prendre ici le mot «philosophie» au sens actif et non au sens passif: ce qu'il nous faut, ce n'est pas un système clos auquel nous devrions tous adhérer et que nous pourrions à l'occasion exhiber au monde extérieur, c'est bien plutôt cette recherche inquiète, ce sens des problèmes, cette dialectique inlassable qui produit accidentellement les systèmes pour les dépasser aussitôt, vers un horizon sans cesse fuyant de vérités nouvelles. La philosophie africaine, pas plus qu'aucune autre philosophie, ne saurait être une vision du monde collective. Elle n'existera comme philosophie que sous la forme d'une confrontation de pensées individuelles, d'une discussion, d'un débat.

Voilà pourquoi notre première tâche aujourd'hui est d'organiser un tel débat : un débat autonome, qui ne soit plus un appendice lointain des débats européens, mais qui confronte directement les philosophes africains entre eux, créant ainsi au sein de l'Afrique un milieu humain dans lequel et par lequel puissent être posés les problèmes théoriques les plus ardues. L'africanité de notre philosophie

ne résidera donc pas forcément dans ses thèmes, mais avant tout dans l'appartenance géographique de ceux qui la produisent et dans leur mise en relation intellectuelle. Le meilleur africaniste européen reste un Européen, même et surtout s'il invente une «philosophie» bantou. Par contre, le philosophe africain qui pense dans Platon ou dans Marx, et qui assume sans complexe l'héritage théorique de la philosophie occidentale pour l'assimiler et le dépasser, fait œuvre authentiquement africaine. Et il est encore plus authentiquement africain si, au lieu de partager seulement cet héritage avec ses homologues européens, au lieu de noyer son propre discours dans le flot tumultueux des débats européens, il s'avise de le soumettre avant tout à l'appréciation et à la critique de ses propres compatriotes. Le vrai problème n'est pas de parler *de* l'Afrique,' mais de discuter *entre* Africains. L'Europe n'est aujourd'hui ce qu'elle est que pour avoir assumé puis transformé l'héritage culturel d'autres peuples, au premier rang desquels un peuple de notre continent : l'Égypte antique. Rien ne doit nous empêcher aujourd'hui d'accomplir le chemin inverse. Nous devons à tout prix libérer notre pensée du ghetto africaniste où on a voulu l'enfermer. Sortir à toute force de notre prison intellectuelle. Ouvrir une brèche dans l'espace clos de nos fantasmes collectifs, pour y laisser surgir la question théorique. Et, cette question, la partager en priorité avec nos frères immédiats.

En d'autres termes, les philosophes africains actuels doivent réorienter leur discours. Ils ne doivent plus écrire seulement à l'intention du public non africain, mais d'abord à l'adresse du public africain. Du même coup, ils se verront obligés de renoncer à leur ronronnement habituel sur l'ontologie luba, la métaphysique dogon, la conception du vieillard chez les Fulbé, etc. Ils y renonceront parce que ces thèmes n'intéressent guère leurs compatriotes, mais n'étaient destinés à l'origine qu'à satisfaire les goûts exotiques du public occidental. Le public africain, quant à lui, attend autre chose. Il attend notamment d'être largement informé sur ce qui se passe ailleurs, sur les problèmes qui constituent, dans les autres pays et sur les autres continents, l'actualité scientifique. Il veut en être informé par curiosité - une curiosité combien légitime -, mais aussi, sans doute,

pour confronter ces problèmes à ses propres préoccupations, les reformuler librement à sa manière et produire, en tenant compte de ces apports extérieurs, sa propre actualité scientifique.

Le vrai problème, en somme, est de libérer la créativité théorique de nos peuples, de la libérer en lui donnant le moyens de s'exercer effectivement, à partir d'une information sans bornes et à travers une libre discussion où s'engendrent et se réfutent les théories les plus diverses. A tout prendre, la philosophie au sens actif du mot n'est d'abord que cela : un grand débat public, où s'engage la responsabilité intellectuelle de chaque partenaire. Tout le reste vient par surcroît - tout le reste, la science comprise.

L'idée de philosophie³²

J'insiste : philosophie africaine, mythe et réalité - là où on aurait attendu la formule classique : mythe ou réalité? Je ne me demande pas si elle existe - si elle est un mythe ou une réalité. Je constate qu'elle est; au même titre et sur le même mode que toutes les philosophies du monde : sous la forme d'une littérature. Je prends en compte cette réalité méconnue, délibérément passée sous silence, refoulée par ceux-là mêmes qui la produisent et qui, la produisant, croient seulement restituer à travers elle une pensée préexistante. A travers elle : à travers le rien d'un discours transparent, éther fluide et sans consistance dont l'unique fonction serait de laisser voir. Je pars de l'hypothèse que ce refoulement ne saurait être innocent : la méconnaissance du discours par lui-même vise à dissimuler autre chose, l'effacement apparent du sujet vise à dérober au regard son omniprésence massive, son effort convulsif pour ancrer dans le réel une fiction toute pleine de lui. Enorme biffage d'un texte honteux se supposant une impossible transparence et revendiquant pour lui-même, à la limite, l'inexistence, au moment même où il revendique pour son objet (la pseudo--philosophie africaine) le privilège d'avoir existé depuis toujours, en dehors de toute formulation expresse.

J'inverse donc le rapport : ce qui existe, ce qui est donné de manière indiscutable, c'est cette littérature. Quant à l'objet qu'elle prétend restituer, il n'est tout au plus qu'une façon de parler, une

³²Version française, entièrement réécrite et mise à jour, d'une conférence bégayée à l'université de Nairobi le 5 novembre 1973, sur l'invitation de la «Philosophical Association of Kenya», sous le titre: «African Philosophy, Myth and Reality» (cf. *Thought and Practice*, vol. I, n° 2, Nairobi, 1974, p. 1-16). La même conférence a été donnée à Cotonou le 20 décembre 1973 et à Porto-Novo le 10 janvier 1974 sous l'égide de la «Commission nationale de philosophie» du Dahomey.

invention verbale, un muthos. J'appelle philosophie africaine cette littérature, et j'essaie de comprendre pourquoi elle a déployé jusqu'ici tant d'efforts pour se dissimuler elle-même derrière l'écran, d'autant plus opaque qu'il était imaginaire, d'une «philosophie» implicite conçue comme un système de pensée collectif, spontané, irréfléchi, commun à tous les Africains, ou, selon les cas, à tous les membres de telle ou telle ethnie africaine, passés, présents et à venir. J'essaie de comprendre pourquoi les auteurs africains, s'essayant à la philosophie, ont cru jusqu'ici, pour la plupart, devoir projeter sur une fiction aussi grossière la réalité méconnue de leur propre discours.

Reprenons donc les choses de plus haut. Ce qui est en cause, au fond, c'est l'idée de philosophie, ou plutôt de philosophie africaine. Plus exactement, il s'agit de savoir si le mot philosophie doit garder son sens habituel quand il vient à être déterminé par l'épithète africaine, ou si la simple adjonction de l'épithète doit en retour modifier le sens du substantif. Est en cause, en un mot, l'univocité du mot philosophie à travers ses diverses applications géographiques.

J'affirme, pour ma part, que cette univocité doit être maintenue. Non pas que la philosophie doive développer les mêmes thèmes ni même poser les mêmes problèmes d'un pays à l'autre, d'un continent à l'autre, mais parce que ces différences de contenu n'ont de sens qu'en tant que différences de contenu, renvoyant, comme telles, à l'unité principielle d'une même discipline, d'un même style d'interrogation.

Le présent chapitre reprendra donc, en les développant, les résultats des deux premiers. Il tentera notamment de montrer:

1. que l'expression «philosophie africaine» n'a fait l'objet jusqu'à ce jour, dans l'énorme littérature consacrée au problème, que d'une exploitation mythologique;
2. qu'il est néanmoins possible de la récupérer pour l'appliquer à autre chose : non plus à cette fiction d'un système de pensée collectif, mais à un ensemble de discours, de textes philosophiques.

Je m'emploierai à mettre en évidence l'existence de tels textes, à déterminer les contours et, par la même occasion, les configurations

essentielles (les grandes orientations) de la littérature philosophique africaine.

Le concept vulgaire de philosophie africaine

Le livre de Tempels nous servira une fois de plus de repère³³. Il ne sera question ici ni de le résumer ni de le commenter à nouveau; simplement, de rappeler l'idée que l'auteur se fait de la philosophie, le sens du mot philosophie dans l'expression philosophie bantoue. Tempels le souligne plus d'une fois : cette philosophie serait seulement vécue mais non pensée, et ses adeptes n'en auraient tout au plus qu'une conscience confuse:

N'attendons pas du premier Noir venu (et notamment des jeunes gens) qu'il puisse nous faire un exposé systématique de son système ontologique. Cependant, cette ontologie existe : elle pénètre et informe toute la pensée du primitif, elle domine et oriente tout son comportement. Par les méthodes d'analyse et de synthèse de nos disciplines intellectuelles nous pouvons, donc devons rendre aux « primitifs » le service de rechercher, classer et systématiser les éléments de leur système ontologique » (p. 15).

Et plus loin :

Nous ne prétendons pas que les Bantous soient à même de nous présenter un traité de philosophie, exposé dans un vocabulaire adéquat. Notre formation intellectuelle nous permet

³³*op. cit.* (A. S. 601). Les lettres A. S. suivies d'un chiffre renverront, dans les notes du présent chapitre, à la « Bibliographie de la pensée africaine » publiée par le R. P. Alphonse SMET, *Cahiers philosophiques africains*, n° 2, juillet-décembre 1972, Lubumbashi. Cette « Bibliographie », qui a le défaut de mentionner indistinctement des textes aussi bien philosophiques que non philosophiques (sociologiques, ethnologiques, voire purement littéraires), n'en est pas moins un instrument de travail utile pour toute recherche sur la littérature africaine ou la littérature occidentale relative à l'Afrique. Le chiffre inscrit à la suite des lettres A. S. indiquera le numéro du texte cité dans la « Bibliographie » de Smet.

d'en faire le développement systématique. C'est nous qui pourrons leur dire, d'une façon précise, quel est le contenu de leur conception des êtres, de telle sorte qu'ils se reconnaîtront dans nos paroles et acquiesceront en disant : «Tu nous as compris, tu nous connais à présent complètement, tu "sais" à la manière dont nous "savons".» (p. 24.)

C'est donc clair. Le Noir est ici considéré, selon le mot d'Eboussi-Boulaga, comme «le Monsieur Jourdain de la philosophie³⁴». Philosophe sans le savoir, il rivalise en niaiserie avec le personnage célèbre de Molière, qui faisait de la prose sans le savoir. Ignorant de ses propres pensées, il a besoin d'un interprète qui les lui traduise; ou plutôt d'un interprète qui, formulant ces pensées à l'intention du monde blanc, en laisse échapper accidentellement quelques bribes qui déclencheront chez le Bantu, dès qu'il les aura perçues, une reconnaissance sans bornes.

Nous avons évoqué plus haut la critique de Césaire. Cette nécessaire critique politique, disions-nous, tournait court faute d'avoir aperçu ses propres prolongements théoriques. S'en prendre précautionneusement, «non pas à la philosophie bantoue, mais à l'utilisation que certains, dans un but politique, entreprennent d'en faire³⁵», c'était s'interdire toute question sur la généalogie du concept lui-même et tenir pour un hasard son irruption dans la littérature scientifique avec, précisément, cette fonction politique. C'était, au fond, reculer devant une découverte : la découverte de la nature foncièrement conservatrice du projet ethnophilosophique comme tel.

Ce n'est donc pas seulement La Philosophie bantoue, c'est toute la littérature ethnophilosophique qu'il faut soumettre à la critique politique d'Aimé Césaire, élargie et approfondie. Si Tempels passe en effet, suite à ce qu'on pourrait appeler la division ethnologique du travail (sorte d'équivalent scientifique du quadrillage militaire du tiers monde par les grandes puissances), pour le grand spécialiste de l'aire

³⁴Fabien EBOUSSI-BOULAGA, art. cité (A. S. 164

³⁵Aimé CÉSAIRE, *op. cit.* (A. S. 95), p. 45.

bantu, si sa reconstitution de la «philosophie » africaine est, au demeurant, la plus propre à faire sensation, en raison du contraste qu'elle établit, terme pour terme, entre cette pseudo-philosophie africaine et une philosophie européenne non moins imaginaire³⁶, des tentatives du même genre ont été faites par d'autres auteurs européens dans d'autres régions d'Afrique. Pour ne citer que quelques exemples, Marcel Griaule a consacré aux Dogons de l'actuelle République du Mali un livre considéré aujourd'hui comme un classique de la sagesse dogon, *Dieu d'eau*³⁷, puis un autre, écrit en collaboration avec Germaine Dieterlen, *Le Renard pâle*³⁸. Dominique Zahan a fait connaître au monde la religion, la spiritualité et ce qu'il appelle la «philosophie» des Bambara³⁹. Louis-Vincent Thomas a effectué de laborieuses recherches sur les Diola du Sénégal et abondamment disserté sur leur sagesse, leur système de pensée ou, comme il l'appelle aussi, leur «philosophie»⁴⁰.

³⁶La comparaison n'est possible entre la «vision du monde» des peuples du tiers monde et la philosophie européenne qu'à vider celle-ci elle-même de son histoire, de son pluralisme interne, de sa richesse, et à réduire à un «plus petit commun dénominateur» la multiplicité des œuvres et des doctrines qui la composent. Ce fonds commun de la philosophie européenne est représenté, chez Tempels, par un vague système de pensée qui tient à la fois de la philosophie d'Aristote, de la théologie chrétienne et du gros bon sens.

³⁷*Op. cit.* (A. S. 214)

³⁸M. GRIAULE et G. DIETERLEN, *Le Renard pâle*, Travaux et mémoires de l'Institut d'ethnologie, Paris, 1965 (A. S. 220).

³⁹Dominique ZAHAN, *Sociétés d'initiation bambara: le n'domo, le korè*, Mouton, Paris-La Haye, 1960 (A. S. 718);

- ID., *La Dialectique du verbe chez les Bambara*, Mouton, Paris-La Haye, 1963 (A. S. 713);

- ID., *La Viande et la Graine, mythologie dogon*, Présence africaine, Paris, 1968 (A. S. 719);

- ID., *Religion, Spiritualité et Pensée africaines*, Payot, Paris, 1970 (A. S. 716).

Voir, sur ce dernier livre, ma critique dans *Les Etudes philosophiques*, n° 3, Paris, 1971

⁴⁰Louis-Vincent THOMAS, *Les Diola. Essai d'analyse fonctionnelle sur une population de Basse-Casamance*, vol. 1 et II, Mémoires de l'Institut français d'Afrique noire, Dakar, 1959 (non mentionné dans A. S.);

- ID., «Brève Esquisse sur la pensée cosmologique du Diola», *African Systems of Thought*, préfacé par M. Fortes et G. Dieterlen, Oxford University Press, Londres,

Comme on pouvait s'y attendre, l'exemple de ces auteurs européens a été largement suivi chez nous. Nombre d'Africains se sont engagés dans la même voie de recherche, en rectifiant à l'occasion - mais sans jamais en ébranler les présuppositions de base - le travail de leurs modèles occidentaux. Ainsi l'abbé Alexis Kagame, du Rwanda, avec sa *Philosophie bantu-rwandaise de l'être*, déjà citée⁴¹. De son côté, Mgr Makarakiza, du Burundi, publiait en 1959 une étude sur *La Dialectique des Barundi*.⁴² Le prêtre sud-africain A. Mabona se signalait en 1960 par un article intitulé «Philosophie africaine», puis en 1963 par un texte sur les «Profondeurs de la philosophie africaine», enfin en 1964 par une méditation sur «La Spiritualité africaine⁴³». Le père A. Rahajarizafy faisait entendre dans ce concert la voix de la grande île, en s'essayant à définir la «philosophie» malgache, dans un article de 1963 sur «Sagesse malgache et Théologie chrétienne⁴⁴». François-Marie Lufuluabo, franciscain de l'ex-Congo belge, se signalait en 1962 par un opuscule, *Vers une théodicée bantoue*, puis en 1963 par un article sur «La Conception bantoue face au christianisme», enfin en 1964 par un autre opuscule sur *La Notion lu ba-bantoue de*

1965 (A. S. 620);

- ID., «Un système philosophique sénégalais: la cosmologie des Diola», *Présence africaine*, n° 32-33, 1960 (A. S. 638);

- ID., *Cinq essais sur la mort africaine*, Public. de la Fac. des Lettres et Sc. hum., Philosophie et Sciences sociales, n° 3, Dakar, 1969 (A. S. 621);

- ID., «La Mort et la Sagesse africaine. Esquisse d'une anthropologie philosophique», *Psychopathologie africaine*, n° 3, 1967, Dakar. Voir également d'autres textes du même auteur, cités dans A. S., 617 à 639.

⁴¹*Op. cit.* (A. S. 294). Voir aussi, du même auteur, c L'Ethnophilosophie des Bantu », *Contemporary Philosophy, A Survey*, edited by Raymond Klibansky, vol. IV, Florence, 1971 (A. S. 754

⁴²*Op. cit.*, (A. S. 347).

⁴³Mongameli Antoine MABONA, «Philosophie africaine». *Présence africaine*, n° 30, 1960, Paris (A. S. 342);

- ID., «The Depths of African Philosophy s», *Personnalité africaine et Catholicisme*, Présence africaine, Paris, 1963 (A. S. 343);

- ID., «La Spiritualité africaine», *Présence africaine*, no. 52, 1964 (A. S. 344).

⁴⁴A. RAHAJARIZAFY, «Sagesse malgache et Théologie chrétienne», *Personnalité africaine et Catholicisme*, Présence africaine, Paris, 1963 (A. S. 504).

*l'être*⁴⁵. Son compatriote l'abbé Vincent Mulago consacrait à la philosophie africaine, en 1965, un chapitre de son *Visage africain du christianisme*⁴⁶. L'ex-pasteur protestant Jean-Calvin Bahoken, du Cameroun, débroussaillait en 1967 ses *Clairières métaphysiques africaines*⁴⁷. Deux ans plus tard, le pasteur kenyan John Mbiti, sans doute fasciné par sa propre enfance, révélait au monde, dans un ouvrage désormais classique, *African Religions and Philosophy*, que l'Africain ignore le futur, connaît à peine le présent et vit tout entier tourné vers le passé⁴⁸.

Avant de poursuivre l'énumération, remarquons que tous les auteurs que nous venons de citer sont des hommes d'Eglise, comme Tempels lui-même. On comprend donc que leur préoccupation essentielle ait été de trouver une base psychologique et culturelle pour enraciner le message chrétien dans l'esprit de l'Africain, sans trahir ni l'un ni l'autre. Préoccupation, en un sens, éminemment légitime. La conséquence, toutefois, est que ces auteurs sont obligés de concevoir la philosophie sur le modèle de la religion, comme un système de croyances permanent, stable, réfractaire à toute évolution, toujours identique à lui-même, imperméable au temps et à l'histoire.

⁴⁵François-Marie LUFULUABO, *Vers une théodicée bantoue*, *op. cit.* (A. S. 341); «La Conception bantoue face au christianisme», *Personnalité africaine et Catholicisme*, Présence africaine, Paris, 1963; - ID., *La Notion tuba-bantoue de l'être*, *op. cit.* (A. S. 339).

⁴⁶Vincent MULAGO, *op. cit.* (A. S. 414). Le chapitre en question est le huitième, qui s'intitule «Ebauche philosophique».

- ID., «Dialectique existentielle des Bantous et Sacramentalisme», *Aspects de la culture noire*, Paris, 1958 (A. S. 410).

⁴⁷Jean Calvin BAHOKEN, *Clairières métaphysiques africaines*, Présence africaine, Paris, 1967 (A. S. 46).

⁴⁸John MBITI, *African Religions and Philosophy*, Heinemann, Londres, 1969 (A. S. 372), trad. fr. sous le titre, *Religions et Philosophie africaines*, Editions Clé, Yaoundé. Voir aussi, du même auteur:

- *Concepts of God in Africa*, Praeger, New York, 1970 (A. S. 375);

- *New Testament Eschatology in an African Background*.

A study of the encounter between New Testament theology and African traditional concepts, Oxford University Press, Londres, 1971.

Venons-en maintenant aux laïcs. Ici encore nous nous limiterons à quelques exemples. Citons entre autres Léopold Sédar Senghor, dont les bavardages sur la «négritude» s'étaient souvent sur une analyse de ce qu'il appelle, dès 1939, la « conception du monde » du Noir, et qu'il appellera plus tard, sous l'influence de Tempels, la «métaphysique nègre⁴⁹»; le Nigerian Adesanya, auteur d'un article publié en 1958 sur «La Pensée métaphysique yoruba⁵⁰»; le Ghanéen William Abraham, auteur d'un ouvrage d'ailleurs remarquable à beaucoup d'égards (je suis d'avis qu'un livre peut être à

⁴⁹On s'en convaincra en lisant les textes réunis dans *Liberté I, Négritude et Humanisme*, lesquels s'échelonnent de 1937 à 1963: comme théorie de la «négritude», l'ethnologie senghorienne a pris dès le départ la forme dominante d'une *ethnopsychologie* essentiellement préoccupée de définir «l'âme nègre», et où les analyses sociologiques (descriptions, le plus souvent idylliques, de la «société nègre») et esthétiques (commentaires le plus souvent remarquables, il faut bien le dire, de diverses œuvres d'art), n'interviennent que pour renforcer cette psychologie hautement fantaisiste. Dès le départ, toutefois, cette *ethnopsychologie* ambitionne de devenir *ethnophilosophie*: de rendre compte de la «conception du monde» et pas seulement des caractères psychiques du Noir. Le projet est clairement formulé dans l'article célèbre de 1939, «Ce que l'homme noir apporte» (cf. *Liberté* 1, p. 23), où la «conception du monde» du Noir apparaît encore cependant comme une détermination psychique: animisme ou mieux, dit Senghor, anthropopsychisme. Il en ira autrement dans le texte de 1956 sur «L'Esthétique négro-africaine» et celui de 1959 sur les «Eléments constitutifs d'une civilisation d'inspiration négro-africaine» (*op. cit.*, p. 202-217 et 252-286: ces textes reproduisent, à quelques remaniements près, les rapports de Senghor au 1^{er} Congrès international des écrivains et artistes noirs, réuni à Paris en 1956, et au 1^{er} Congrès tenu à Rome en 1959). Se référant expressément à Tempels, Senghor, sans renoncer à *expliquer* la «métaphysique» du nègre par sa c: psychophysiologie», la définit davantage comme un système d'idées: comme une «ontologie existentielle» (*op. cit.* p. 203-204, 264-268).

On comprendra, dans ces conditions, que j'éprouve quelque réticence à situer simplement l'ethnophilosophie «dans le sillage de la négritude», ou à admettre qu'elle est «un aspect (tardif) du mouvement de la négritude», comme le fait Marcien TOWA (*Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Editions Clé, Yaoundé, 1971, p. 23 et 35). Si les ethnophilosophes *africains* participent incontestablement du mouvement de la négritude, ils doivent plutôt à l'ethnophilosophie des africanistes *européens* les prétentions philosophiques de leur discours nationaliste.

⁵⁰A. ADESANYA, «Yoruba Metaphysical Thinking», *Odu*, n° 5, 1958 (A. S. 15).

la fois instructif, intéressant, utile, d'une part, et d'autre part fondé sur des présuppositions erronées), *The Mind of Africa*⁵¹; le regretté Kwame Nkrumah, dont le célèbre Consciencisme ne peut guère être tenu pour sa meilleure publication⁵²; le Sénégalais Allassane N'Daw, qui a commis quelques articles sur la question⁵³; le Camerounais Basile-Juléat Fouda, auteur d'une thèse de 38 cycle inédite, soutenue à Lille en 1967, sur *La Philosophie négro-africaine de l'existence*⁵⁴; le Dahoméen Issiaka Prosper Lalèyè, également auteur d'une thèse, *La Conception de la personne dans la pensée traditionnelle yoruba*⁵⁵, soutenue en 1970 à l'Université catholique de Fribourg, en Suisse; le Nigerian J. O. Awolalu, auteur d'un article sur «La Philosophie de la vie chez les Yoruba⁵⁶». Et j'en passe⁵⁷.

Sans avoir tout à fait les mêmes motivations que les ethnophilosophes d'Eglise, ces auteurs n'en cherchaient pas moins, comme eux, à retrouver, sous les diverses manifestations de la civilisation africaine, sous le flux de l'histoire qui emporte bon gré mal gré cette civilisation, un sol dur et stable qui pût fonder des certitudes : un système de croyances. Dans cette recherche, nous, retrouvons la même préoccupation que celle qui anime le mouvement

⁵¹William ABRAHAM, *The Mind of Africa*, University of Chicago Press, 1962, et Weidenfeld and Nicolson, Londres, 1962 (A. S. 5).

⁵²Kwame NKUMAH, *op. cit.* (A. S. 436 et 438). Nous analyserons plus loin ce livre (voir *infra*, chapitres 6 et 7).

⁵³Allassane N'DAW, «Peut-on parler d'une pensée africaine?», *Présence africaine*, n° 58, 1966 (A. S. 420); ID., «Pensée africaine et Développement», *Problèmes sociaux congolais*, Publications du E. P. S. I., Kinshasa, 1966-1967 (A. S. 419).

⁵⁴Basile-Juléat FOU DA, «Philosophie négro-africaine de l'existence», Faculté des Lettres de Lille, 1967 (A. S. 189). Cette thèse inédite n'est ici mentionnée que pour avoir longuement retenu l'attention de Marcien Towa dans sa critique de l'ethnophilosophie (cf. TOWA, *op. cit.*, p. 23-33).

⁵⁵Issiaka Prosper LALÈYÈ, *La Conception de la personne dans la pensée traditionnelle Yoruba. Approche phénoménologique*, préface de Philippe Laburthe-Tolra, Herbert Lang édit., Berne, 1970 (A. S. 325).

⁵⁶J. O. AWOLALU, *The Yoruba Philosophy of Life*, *Présence africaine*, no 73, 1970 (A. S. 39).

⁵⁷Le Dahoméen Germain de Souza vient de publier sa thèse de 3^e cycle soutenue en 1972 sur *La Conception de «Vie» chez les Fon*, Editions du Bénin, Cotonou; 1975.

de la négritude : la quête passionnée d'une identité niée par le colonisateur, mais avec cette idée sous-jacente que l'un des éléments de l'identité culturelle est précisément la « philosophie », l'idée que toute culture repose sur un substrat métaphysique particulier, permanent, inaltérable.

Posons maintenant la question essentielle : est-ce là le sens habituel du mot philosophie ? Est-ce ainsi qu'il s'entend, par exemple, dans les expressions « philosophie européenne », « philosophie française », « philosophie américaine », « philosophie soviétique », « philosophie antique », « philosophie du XIX siècle », etc. ? De toute évidence, non. Tout se passe comme si le mot changeait automatiquement de sens dès qu'il cesse de s'appliquer à l'Europe ou à l'Amérique pour s'appliquer à l'Afrique. Le phénomène est classique : il en est bien d'autres exemples dans la littérature ethnographique et journalistique. Comme le remarque avec humour notre collègue kenyan Henry Odera :

« On présente comme « religion africaine » ce qui n'est peut-être qu'une superstition, et on attend du monde blanc qu'il admette que c'est en effet une religion, mais une religion africaine. On présente comme « philosophie africaine » ce qui, dans tous les cas, est une mythologie, et une fois de plus la culture blanche est invitée à admettre que c'est en effet une philosophie, mais une philosophie africaine. On présente comme « démocratie africaine » ce qui, dans tous les cas, est une dictature, et l'on attend de la culture blanche qu'elle admette qu'il en est ainsi. Et ce qui est de toute évidence un processus actif de sous-développement (*a de-development*) ou un pseudo-développement est décrit comme le développement; et, de nouveau, le monde blanc est invité à admettre que c'est du développement, mais naturellement, un « développement africain »⁵⁸.

⁵⁸Henry Orika ODERA, « Mythologies as African Philosophy », *East Africa Journal*, vol. IX, n° 10, octobre 1972 (non mentionné dans A. S.); trad. fr., « Mythologies et Philosophie africaine: une confusion », *Conséquence. Revue du Conseil interafricain de philosophie*, n° 1, janvier-juin 1974, Cotonou.

Ainsi, les mêmes mots changent miraculeusement de sens dès qu'ils passent du contexte occidental au contexte africain, dans le vocabulaire des écrivains européens et américains, fidèlement imités en cela par les Africains eux-mêmes. C'est ce qui se passe pour le mot «philosophie», Quand on l'applique à l'Afrique, il n'est plus censé désigner la discipline spécifique qu'il évoque dans le contexte occidental, mais seulement une vision du monde collective, un système de croyances spontané, implicite, voire inconscient, auquel tous les Africains sont censés adhérer: usage vulgaire du mot, autorisé, comme qui dirait, par la vulgarité présumée du contexte géographique auquel on l'applique.

Derrière cet usage, donc, fonctionne' un mythe : le mythe de l'unanimité primitive; mythe qui donne à penser que, dans les sociétés «primitives», c'est-à-dire en fait les sociétés non occidentales, tout le monde est d'accord avec tout le monde. D'où il suit qu'il ne saurait y avoir, dans de telles sociétés, des croyances individuelles ou des philosophies individuelles, mais seulement des systèmes de croyances collectifs. Le mot «philosophie» est alors employé pour désigner chaque système de croyances de ce genre, et l'on convient tacitement, entre gens bien élevés, qu'il ne saurait signifier autre chose quand il s'applique, aux sociétés «primitives».

Où l'on peut reconnaître l'un des gestes fondateurs de la «science» (de la *pseudo-science*) qu'on appelle ethnologie: la thèse, généralement tacite, d'une spécificité absolue des sociétés non occidentales, le postulat silencieux d'une différence de *nature* (et pas seulement de *degré d'évolution* sous le rapport de certains types de réalisations), d'une différence *qualitative* (et pas seulement *quantitative* ou *d'échelle*) entre les sociétés dites primitives et les sociétés «évoluées». L'anthropologie culturelle (autre nom de l'ethnologie) doit son existence, comme discipline prétendue autonome (à l'égard, notamment, de la sociologie), à ce partage arbitraire, au sein de la

collectivité humaine, entre deux types de sociétés qu'elle prétend, sans aucune preuve, fondamentalement différentes⁵⁹.

Mais revenons à l'unanimisme. Ce consensus théorique postulé par l'ethnophilosophie entre les membres de chaque collectivité «primitive», il semble à première vue qu'il devrait se traduire par un consensus parallèle, au niveau des résultats, sinon de la méthode, entre tous les ethnophilosophes étudiant une même collectivité. Chose curieuse, au lieu de ce consensus idéal, au lieu de cette belle unanimité qui laisserait voir, par transparence, l'unanimité originaire des «philosophes primitifs», la littérature ethnophilosophique nous offre une riche moisson d'œuvres non seulement diverses, mais parfois franchement contradictoires.

Nous avons relevé plus haut de telles divergences entre Tempels et Kagame, On en retrouverait sûrement de semblables entre les nombreux autres travaux relatifs à la pensée «traditionnelle» des Bantu ou des Africains en général, si on pouvait, surmontant un ennui bien compréhensible, les lire un à un, du début à la fin, les éplucher patiemment, en dégager et en confronter les thèses.

Mais, je vois, on nous objectera que ces divergences sont chose normale, que la diversité des œuvres est une richesse et non une faiblesse, que les contradictions internes de l'ethnophilosophie se retrouvent dans toute science digne de ce nom; physique, chimie, mathématiques, linguistique, psychanalyse, sociologie, etc.; qu'elles sont signe de vitalité plutôt que d'inconsistance, condition de progrès plutôt qu'obstacle à la découverte. On ajoutera en outre qu'ici comme dans toute science l'existence d'une réalité n'implique pas forcément qu'on puisse la connaître d'emblée, qu'il n'y a par conséquent rien d'étonnant à ce qu'un système de pensée implicite ne puisse être reconstitué qu'au terme d'une longue recherche collective et contradictoire.

⁵⁹Voir sur ce point Ola BALOGUN, «Ethnology and its Ideologies», *Conséquence*, n° 1, 1974. Cf. aussi mon article sur «Le Mythe de la philosophie spontanée», *Cahiers philosophiques africains*, n° 1, 1972, et ci-dessous le chapitre sur «Vrai et faux pluralisme».

On aura seulement oublié cette «petite différence» entre les sciences citées en exemple et l'ethnophilosophie : qu'elles ne postulent rien qui puisse être comparé, même de loin, à l'unanimité supposée d'une communauté humaine; qu'en elles, d'autre part, une contradiction n'est jamais stagnante, mais progressive, jamais définitive ou absolue, mais révélatrice d'erreurs, de thèses ou d'hypothèses fausses qui finissent toujours par apparaître comme telles suite à une contrainte rationnelle de l'objet lui-même, tandis qu'une contradiction entre deux thèses ethnophilosophiques est nécessairement circulaire, ne pouvant être tranchée par aucune expérimentation ni par quelque autre procès de vérification. Disons le mot : une contradiction ethnophilosophique est nécessairement antinomique, au sens kantien; la thèse et l'antithèse en sont également démontrables, c'est-à-dire, somme toute, aussi gratuites l'une que l'autre. La contradiction, ici, loin d'engendrer un dépassement, indique seulement la nécessité d'un retour en arrière vers les fondements mêmes de la discipline, la nécessité, en d'autres termes, d'une critique de la raison ethnophilosophique et peut-être, au-delà, de la raison ethnologique elle-même.

L'ethnophilosophie apparaît alors sous son vrai jour. D'avoir à rendre compte d'une unanimité imaginaire, de s'employer à interpréter un texte qui n'existe nulle part et qu'elle doit sans cesse réinventer, elle est une science sans objet, un «langage en folie» abandonné à lui-même⁶⁰: discours d'autant plus « libre » qu'il est sans référent et qu'on ne peut d'aucune manière en démontrer la fausseté. Tempels peut alors soutenir que pour le Bantu l'être est force, et Kagame se convaincre du contraire, nous n'aurons aucun moyen de les départager : la «philosophie bantoue» de l'un n'est pas la philosophie des Bantu, mais celle de Tempels lui-même; la «philosophie bantu-rwandaise» de l'autre n'est pas celle des Rwandais, mais celle de Kagame lui-même. L'un et l'autre n'utilisent les

⁶⁰J'emprunte cette expression au Zaïrois V. Y. MUDIMBE, dont le beau livre, *L'Autre Face du royaume. Une introduction à la critique des langages en folie*, L'Âge d'homme, Lausanne, 1973, compte parmi les meilleurs ouvrages qui aient été écrits, à ce jour, sur (... je dis bien *sûr* et non *dans*) l'ethnologie.

traditions et la littérature orale africaines que pour y projeter leurs propres croyances philosophiques et en renforcer la crédibilité par l'effet de masse ainsi produit.

Ainsi fonctionne cette thèse - la thèse d'une philosophie africaine collective : elle sert de paravent à chaque auteur pour exprimer ses propres vues philosophiques. Elle s'épuise tout entière en cette fonction idéologique et reste, d'un bout à l'autre, indéterminable, faute d'objet.

Vers un nouveau concept de «philosophie africaine»

Restent cependant, par-delà le prétexte ethnologique, les vues philosophiques elles-mêmes. Le préjugé unanimiste n'aura pas été stérile, il aura engendré, au moins, une littérature philosophique d'un type assez particulier.

Il nous but ici marquer une surprise : au moment où ils cherchaient la philosophie là où elle ne pouvait, en principe, jamais se trouver - dans l'inconscient collectif des peuples africains, dans les plis silencieux de leur discours explicite -, les ethnophilosophes ne se sont guère interrogés, jusqu'à ce jour, sur la nature et le statut théorique de leurs propres analyses. Celles-ci relevaient-elles encore de la philosophie? Le vrai problème était là, inaperçu. Car nous ne pouvons pas, en toute rigueur, appliquer le même mot à deux choses aussi différentes qu'une vision du monde spontanée, collective et implicite, d'une part, et d'autre part l'analyse explicite, personnelle, laborieuse qui prend cette vision du monde pour objet. Plutôt que « philosophie », une telle analyse devrait s'appeler « philosophologie » ou, pour employer un terme moins barbare, «méta-philosophie». Mais une méta-philosophie de la pire espèce, une méta-philosophie inégalitaire, qui ne serait pas dialogue et confrontation avec une philosophie préalable, mais réduction au silence, dénégaration pratique, sous le couvert d'une reconstitution, de cette philosophie antérieure.

Nous savons en effet qu'en ses phases d'élaboration supérieure la philosophie est toujours, en un sens, méta-philosophie, qu'elle ne peut évoluer qu'à travers une réflexion sur sa propre histoire, que

chaque nouveau penseur doit se nourrir des doctrines de ses prédécesseurs, voire de ses contemporains, pour les approfondir ou les réfuter, de manière à enrichir l'héritage philosophique disponible à son époque. Mais, dans ce cas, méta-philosophie ne signifie pas exploitation philosophique de données extra-philosophiques, ni surinterprétation arbitraire de faits sociaux qui n'auraient en eux-mêmes aucun rapport avec la philosophie. Méta-philosophie signifie plutôt réflexion philosophique sur des discours eux-mêmes ouvertement, consciemment philosophiques. L'ethnophilosophie, par contre, se prétend la description d'une vision du monde implicite et inexprimée, laquelle n'existait en réalité nulle part ailleurs que dans l'imagination de l'anthropologue. L'ethnophilosophie est une pré-philosophie qui se prend à tort pour de la méta-philosophie; une philosophie qui, plutôt que de fournir ses propres justifications rationnelles, se réfugie paresseusement derrière l'autorité d'une tradition et projette dans cette tradition ses propres thèses, ses propres croyances.

Si maintenant nous revenons à notre question, savoir si la philosophie réside dans la vision du monde décrite ou dans la description elle-même, nous pouvons affirmer que, pour autant qu'elle est censée résider dans l'une des deux, ce ne peut être dans la vision du monde, mais dans la description de cette vision du monde, description qui est en fait, nous l'avons vu, une invention ignorante d'elle-même et se dissimulant derrière ses propres produits. La philosophie africaine existe donc bien, mais en un sens nouveau : au sens d'une littérature produite par des Africains et traitant de problèmes philosophiques.

Contradiction? Que non. D'aucuns seront sans doute surpris qu'après avoir si patiemment démonté, telle une machine, l'ethnophilosophie, nous ayons l'air, cette fois, de vouloir la récupérer. Ils n'auront pas compris qu'en fait de récupération nous nous bornons à reconnaître l'existence de cette littérature comme *littérature philosophique*, en dehors de toute question sur sa valeur ou sa *crédibilité*. Nous prenons en compte ce qu'elle est et non ce qu'elle *dit*. Nous pouvons dès lors, après avoir mis à nu les présuppositions

mythologiques qui la fondent, et qui ont jusqu'ici refoulé en elle toute question sur son propre statut, prêter plus particulièrement attention au fait même de son existence, comme forme déterminée de littérature philosophique, laquelle, pour être mystifiée et mystificatrice (mystificatrice parce que mystifiée), n'en appartient pas moins à l'histoire de la littérature africaine en général.

Précisons : il ne s'agit ici que de l'ethnophilosophie *africaine*. Un livre comme *La Philosophie bantoue* n'appartient pas à la philosophie africaine, son auteur n'étant pas africain, mais le livre de Kagame est partie intégrante de la littérature philosophique africaine. En d'autres termes, parlant de philosophie africaine en un sens nouveau, il nous faut tracer une ligne de démarcation, à l'intérieur de la littérature ethnophilosophique en général, entre les auteurs non africains et les auteurs africains. Non pas que les uns valent mieux que les autres, ou qu'ils ne puissent pas, à la limite, dire en substance les mêmes choses, mais parce que, s'agissant de philosophie *africaine*, nous faisons jouer, par hypothèse, la variable géographique, comprise ici comme variable empirique contingente, extrinsèque au contenu ou à la signification du discours, et ceci indépendamment de la question des *solidarités théoriques*. Ainsi l'ouvrage de Tempels, bien qu'il traite d'un sujet africain et bien qu'il ait joué un rôle déterminant dans l'apparition de l'ethnophilosophie africaine, appartient à la littérature scientifique *européenne*, de même que l'anthropologie en général, bien qu'elle traite des sociétés non occidentales, est un avatar de la science occidentale, ni moins ni plus.

Conséquence heureuse de cette démarcation : elle met en lumière les nuances subtiles, et parfois les divergences notoires, qui seraient autrement passées inaperçues, entre les auteurs africains que nous avons d'abord indistinctement appelés ethnophilosophes. Ainsi peut-on apercevoir la distance immense qui sépare, par exemple, les *Clairières métaphysiques africaines* de Bahoken, qu'on peut considérer comme un parfait exemple de bavardage idéologique destiné, par un Africain, sous couleur de nationalisme, à flatter les goûts exotiques du

public occidental, d'une part⁶¹, et d'autre part *Le Consciencisme* de Kwame Nkrumah, ouvrage écrit avant tout à l'intention du public africain, et visant à donner à ce dernier conscience de sa nouvelle identité culturelle - bien que le livre de Nkrumah participe aussi, malheureusement, du préjugé ethnologique d'une philosophie collective⁶².

Conséquence encore plus importante : de cette littérature philosophique africaine font aussi partie les travaux philosophiques des Africains qui ne croient pas au mythe d'une philosophie collective, voire le rejettent explicitement. Je voudrais seulement en citer quelques-uns, à titre d'exemples. Le bel article de Fabien Eboussi-Boulaga, «Le Bantou problématique», a déjà été plusieurs fois mentionné⁶³. Un autre Camerounais, Marcien Towa, nous a donné une brillante critique de l'ethnophilosophie en général, *l'Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, puis une critique politique mordante de la doctrine senghorienne de la négritude, *Léopold Sédar Senghor : négritude ou servitude?*⁶⁴ Henry Oruka Odera, du

⁶¹L'ouvrage a été publié en France «avec le concours du Centre national de la recherche scientifique»: révélateur!

⁶²Pour une interprétation des correctifs apportés au texte original du *Consciencisme* dans la réédition de 1970, et une appréciation des limites idéologiques de l'œuvre, on se reportera aux chapitres 6 et 7 ci-dessous.

⁶³J'ai présenté plus haut cet article comme la critique la plus vigoureuse et la plus complète qui ait été écrite, à ce jour, du livre de Tempels. Il fait ressortir, en effet, avec une belle rigueur, les contradictions du livre, lesquelles se ramènent, en dernière analyse, à ce jeu de la valeur et de la contre-valeur [...] qui caractérise les jugements du colonisateur sur le colonisé. Le bantouisme est tantôt précieux, tantôt abominable. Il a du prix quand le colonisé veut s'en détacher et aspire à l'égalité: alors on lui rappelle qu'il est en train de perdre son "âme". Mais le bantouisme devient vil, un centon de pratiques dégénérées et magiques quand le colonisateur veut affirmer sa prééminence, légitimer son pouvoir» (*op. cit.*, p. 32). Toutefois, Eboussi ne récuse pas en elle-même l'idée d'une «philosophie ethnologique» qui, renonçant «à trouver un substrat ontologique à la réalité sociale», prendrait en compte «le discours mythique des "théoriciens indigènes"», au lieu de le contourner dédaigneusement (*ibid.*, p. 9). Nous croyons, sur ce point, devoir être plus radical. Nous verrons plus loin (notamment au chapitre 4) pourquoi.

⁶⁴Marcien TOWA, *Essai sur la problématique ...*, *op. cit.* (A. S. 646); Léopold Sédar Senghor: *négritude ou servitude* Y, Editions Clé, Yaoundé, 1971 (A. S. 647).

Kenya, a publié un bel article intitulé «Mythologies as African Philosophy⁶⁵», Le Dahoméen Stanislas Spero Adotevi s'est signalé en 1972 par son brillant ouvrage, *Négritude et Négrologues*⁶⁶.

Il y a plus: la littérature philosophique africaine comprend des œuvres qui n'abordent en aucune façon le problème de la «philosophie africaine», soit pour en affirmer, soit pour en nier l'existence. Nous devons donc étendre le concept à toutes les recherches effectuées par des Africains sur la philosophie occidentale. Cet élargissement n'implique aucune contradiction : de même que les écrits des anthropologues occidentaux sur les sociétés africaines appartiennent à la littérature scientifique occidentale, de même les écrits philosophiques des Africains relatifs à l'histoire de la pensée occidentale sont partie intégrante de la littérature philosophique africaine. En font aussi partie, à plus forte raison, tous les travaux philosophiques africains relatifs à des problèmes universels sans lien spécial avec l'expérience africaine. En ce sens, je considère les articles du Ghanéen J. E. Wiredu sur Kant, sur le problème de l'implication ou sur le concept de vérité⁶⁷, comme partie intégrante de la philosophie africaine, de même que les analyses sur le concept de liberté ou la notion de libre-arbitre du Kenyan Henry Odera et du Nigerian D. E. Idoniboye⁶⁸. On peut en dire autant de la réflexion du

⁶⁵Henry ODERA, *op. cit.*

⁶⁶Stanislas Spero ADOTEVI, *Négritude et Négrologues*, Union générale d'Editions, coll. 10/ 18, Paris, 1972 (non mentionné dans A. S.).

⁶⁷J. E. WIREDU, «Kant's Synthetic a priori in Geometry and the Rise of Non-Euclidean Geometries», *Kantstudien*, Heft 1, 1970, Bonn (non mentionné dans A. S.);

- ID., «Material Implication and "if ... then"», *International Logic Review*, n° 6, décembre 1972, Bologne (non mentionné dans A.S.);

- ID., «Thruuth as Opinion», *Universitas*, vol. 2, n°3 (new series), mars 1973, Université du Ghana, Legon (non mentionné dans A. S.); trad. fr. «Points de vue, I», *Conséquence*, n° 1, 1974, Cotonou.

- ID., «On an African Orientation in Philosophy», *Second Order*, vol. 1, n° 2, 1972, Ifè University Press (non mentionné dans A. S.); trad.fr. «Points de vue, II», *Conséquence*, no 1, 1974, Cotonou.

⁶⁸Henry ODERA, «The Meaning of Liberty», *Cahiers philosophiques africains*, n° 1, 1972, Lubumbashi (non mentionné dans A.S.); - O. E. IDONIBOYE, «Freewill,

Zairois Elungu Pene Elungu sur la philosophie française du XVII^e siècle, dans son livre sur *Etendue et connaissance dans la philosophie de Malebranche*⁶⁹, ou des préalables épistémologiques qui ouvrent la réflexion théologique de son compatriote Tharcisse Tshibangu, sur *Théologie positive et Théologie spéculative*⁷⁰. Les travaux du Camerounais N'joh Mouellé, notamment *Jalons* et *De la 'médiocrité à l'excellence. Essai sur la signification humaine du développement'*⁷¹, peuvent être aussi inclus dans ce groupe, bien qu'ils portent sur des sujets qui ne sont pas simplement universels, mais plus particulièrement liés à la situation historique actuelle de l'Afrique.

Dans le même ordre d'idées, il nous est loisible de revendiquer des travaux comme ceux d'Antoine-Guillaume Arno, universitaire ashanti qui étudia puis enseigna dans des universités allemandes pendant la première moitié du XVIII^e siècle, comme faisant partie de la littérature philosophique africaine⁷², bien que ce cas puisse paraître

the Linguistic Philosopher's Dilemma, *Cahiers philosophiques africains*. n° 2. 1972, Lubumbashi (non mentionné dans A. S.).

⁶⁹Elungu Pene ELUNGU, *Etendue et Connaissance dans la philosophie de Malebranche*, Vrin, Paris, 1973 (non mentionné dans A. S.). On pourrait aussi mentionner la thèse de 3^e cycle, malheureusement non publiée, soutenue à Paris en 1971 par le Sénégalais Aloyse-Raymond N'OIAYE, *L'Ordre dans la philosophie de Malebranche*.

⁷⁰Tharcisse TSHIBANGU, *Théologie positive et Théologie spéculative*, Béatrice-Nauwelaerts, Louvain-Paris, 1965 (non mentionné dans A. S.).

⁷¹Ebénézer N'joh MOUELLÉ, *Jalons: recherche d'une mentalité neuve*, Clé, Yaoundé, 1970 (A. S. 775); *De la médiocrité à l'excellence. Essai sur la signification humaine du développement*, Clé, Yaoundé, 1970 (A. S. 432).

⁷²Antonius-Gulielmus AMO GUINEA AFER, *Dissertatio inauguralis de humanae mentis apatheia*, 1734 (non mentionné dans A. S.). Des exemplaires de cette brève dissertation peuvent être consultés à la bibliothèque de l'université Martin-Luther à Halle (R. D. A.) et à la bibliothèque de l'université du Ghana, à Legon. 10., *Tractatus de arte sobria et accurate philosophandi*, 1738, ouvrage plus important, de 208 pages (non mentionné dans A. S.). Exemplaires à la bibliothèque de l'université d'Erlangen (R. F. A.) et à la bibliothèque de l'université du Ghana.

Cf. aussi Johannes Theodosius MEINER, *Disputatio philosophica continens ideam distinctam eorum quae competunt veZ menti vel corpori nostro vivo et organico*, 1734, thèse préparée sous la direction et soutenue sous la présidence d'Antoine-Guillaume Arno. Exemplaires à la bibliothèque de l'université de Bamberg (R. F. A.) et à Legon.

un cas-limite, en raison de la formation presque exclusivement occidentale du personnage. Mais n'est-ce pas, au fond, la condition de presque tous les intellectuels africains d'aujourd'hui?⁷³

L'essentiel, ici, est que nous ayons produit une définition radicalement nouvelle de la philosophie africaine, où le critère de l'africanité ne réside plus dans une prétendue spécificité du contenu, mais simplement dans l'origine géographique des auteurs. Ce faisant, nous élargissons en fait l'horizon étroit qui avait été jusqu'ici imposé à la philosophie africaine et donnons à celle-ci, comprise désormais comme une réflexion méthodique, les mêmes visées universelles que celles auxquelles prétend n'importe quelle autre philosophie dans le monde. Nous ruinons, en somme, la conception mythologique dominante de l'africanité et revenons à l'évidence toute simple, toute banale, que l'Afrique est avant tout un continent, et le concept d'Afrique un concept géographique, empirique, non un concept métaphysique. En «démithologisant» ainsi l'idée d'Afrique et de philosophie africaine, nous ne visons qu'à libérer notre sens théorique

Une traduction anglaise de ces œuvres vient d'être publiée par le département d'anglais de l'université Martin-Luther, à Halle:

Antonius Gulielmus Arno Ajer of Axim in Ghana, Translation of his works, Hall, 1968. Pour une bonne biographie d'Arno, on se reportera à William ABRAHAM, «The Life and Times of Anton-Wilhelm Arno», *Transactions of the Historical Society of Ghana*, vol. VII, 1964 (A. S. 4)0 Pour une appréciation critique de ses œuvres, voir *infra*, chap. 5, et notre opuscule politique, *Libertés. Contribution à la révolution daboméenne*, Cotonou, 1973, p. 31- 40: «Mise au point sur le philosophe "ghanéen" Arno.»

⁷³Plus généralement, notre nouvelle définition de la philosophie africaine fonde la possibilité d'une histoire de cette philosophie, alors que la notion même d'une telle histoire était impensable dans le contexte idéologique de l'ethnophilosophie. Dans la mesure où la philosophie ne nous apparaît plus comme une vision du monde implicite mais comme l'ensemble des écrits philosophiques produits par des Africains, nous pouvons enfin entreprendre de reconstituer l'histoire mouvementée de ces écrits, y compris ceux des auteurs afro-arabes comme Ibn Khaldun, Al Ghazali, etc., quelle que soit par ailleurs la distance (à la fois historique et théorique) qui sépare ces différents textes.

de tous les préjugés et obstacles intellectuels qui en avaient jusqu'ici bloqué l'essor⁷⁴.

Remarques finales

Il ne fait donc plus de doute que la philosophie africaine existe, bien que dans un autre sens que celui auquel les anthropologues nous ont habitués. Elle existe en tant que forme particulière de littérature scientifique. Bien entendu, une fois établi ce point, nombre de questions demeurent. Par exemple, comment distinguer la littérature philosophique des autres formes de littérature scientifique, telles les mathématiques, la physique, la biologie, la linguistique, la sociologie, etc., pour autant que ces disciplines se développent aussi comme des formes déterminées de littérature? Autrement dit, quel est l'objet spécifique de la philosophie, comme domaine d'étude? Plus généralement, quel rapport y a-t-il entre la littérature scientifique et la littérature non scientifique (par exemple la littérature artistique), et pourquoi devons-nous inclure la littérature philosophique dans la première plutôt que dans la seconde?

Ce n'est pas ici le lieu de répondre à ces questions. Tout ce que nous avons essayé de faire jusqu'ici était de déblayer le terrain pour des questions de ce genre, puisqu'elles supposent que l'on admette au préalable que la philosophie est une discipline théorique et rien d'autre, une discipline qui, comme toute autre discipline, ne peut se développer que sous la forme d'une littérature.

Mieux, de telles questions ne sauraient recevoir de réponses définitives et immuables : la définition d'une science doit être en effet constamment révisée à la lumière des progrès de cette science, et l'articulation du discours théorique en général - en d'autres termes, la distinction entre les différentes sciences - est elle-même sujette à des changements historiques. De là découle, il est vrai, une autre question

⁷⁴Sur la simplification abusive des sociétés « primitives » par les anthropologues occidentaux et la nécessité de reconnaître le pluralisme interne de la culture africaine en « démythologisant » le concept d'Afrique lui-même, voir *infra*, chap. 8.

ou série de questions, beaucoup plus difficile : comment se détermine l'objet d'une science? Quelles conditions économiques, historiques, idéologiques ou autres contribuent à fixer les frontières d'une discipline? Comment naît une science nouvelle? Comment une science ancienne vient-elle à mourir ou à cesser d'être considérée comme une science?⁷⁵

Ce n'est pas non plus le lieu de répondre à ces questions. Mais il y a au moins une chose que nous pouvons affirmer : qu'aucune science, qu'aucune branche du savoir, ne peut apparaître si ce n'est sous la forme d'un événement du langage ou, plus précisément, d'un produit de la discussion. La première chose à faire est donc d'organiser une telle discussion au sein de la société où l'on veut faire naître ces diverses sciences. En d'autres termes, quel que soit l'objet spécifique de la philosophie, la première tâche des philosophes africains aujourd'hui, pour autant qu'ils souhaitent développer une authentique philosophie africaine, est de promouvoir et d'entretenir constamment en leur propre sein une libre discussion sur tous les problèmes relatifs à leur discipline, au lieu de se contenter du dialogue individuel et quelque peu abstrait de chacun d'eux avec le monde occidental⁷⁶. En réorientant ainsi leur discours, ils surmonteront aisément la tentation

⁷⁵Sur la signification de ces questions et quelques exemples de réponses, on se reportera à :

- Louis ALTHUSSER, *Pour Marx*, Maspero, Paris, 1965;
- Louis ALTHUSSER, Jacques RANCIÈRE, Pierre MACHÉREY, *Lire Le Capital*, t. I, Maspero, Paris, 1966;
- Louis ALTHUSSER, Etienne BALIBAR, Roger ESTABLET, *Lire Le Capital*, t. II, Maspero, Paris, 1966;
- Gaston BACHELARD, *La Formation de l'esprit scientifique*, Vrin, Paris, 1969 (5^e édition); *Le Nouvel Esprit scientifique*, P. U. P., Paris, 1966 (9^e édition);
- Georges CANGUILHEM, *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*, Vrin, Paris, 1968;
- Michel POUCAULT, *Naissance de la clinique*, P. U. F., Paris, 1972; *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris, 1966; *L'Archéologie du savoir*, Gallimard, Paris, 1969.

⁷⁶Il n'est pas inutile de rappeler le rôle décisif que peuvent jouer dans la promotion de ce nouveau type de dialogue, les départements de philosophie des universités africaines aussi bien que les sociétés africaines de philosophie (notamment le Conseil interafricain de philosophie), avec leurs revues respectives.

permanente du folklorisme, la tentation de limiter leurs recherches à des sujets prétendus africains, parce que cette tentation devait principalement sa force au fait que leurs écrits étaient destinés à un public étranger.

Etrange paradoxe: dans les conditions qui prévalent actuellement, le dialogue avec l'Occident ne peut qu'encourager le folklorisme, sorte d'exhibitionnisme culturel collectif, parce qu'il oblige l'intellectuel du «tiers monde» à «défendre et illustrer», à l'intention du public occidental, les particularités de sa civilisation d'origine. Ce dialogue apparemment universel revient donc en fait à développer la pire espèce de particularisme culturel - la pire espèce, parce que ces particularités prétendues sont dans la plupart des cas purement imaginaires et parce que l'intellectuel qui les défend prétend parler au nom de son peuple tout entier, lequel non seulement ne le lui a jamais demandé, mais ignore le plus souvent jusqu'à l'existence d'un tel dialogue.

En revanche, on peut espérer que, quand les Africains eux-mêmes se mettront à discuter entre eux des problèmes théoriques, ils sentiront spontanément le besoin de réunir l'information la plus large sur les réalisations scientifiques des autres continents et des autres sociétés. Ils s'intéresseront à ces réalisations, non parce qu'elles seraient à leurs yeux les meilleures possibles, mais afin d'apprécier plus objectivement et, au besoin, d'améliorer leurs propres réalisations dans les mêmes domaines.

Le paradoxe est donc facile à lever : on éprouve rarement le besoin, discutant entre gens d'un même pays, d'exalter ses particularités culturelles. Un tel besoin ne se fait sentir que lorsqu'on s'adresse à des gens d'autres pays, parce qu'on doit alors affirmer sa propre originalité en s'identifiant à l'image d'Epinal de sa société et de sa civilisation d'origine. L'universalité n'est accessible que là où les interlocuteurs sont affranchis du besoin de s'affirmer les uns en face des autres, et le meilleur moyen d'y parvenir aujourd'hui en Afrique, est d'organiser un échange et une discussion internes entre tous les hommes de science du continent, dans chaque discipline et - pourquoi pas? - d'une discipline à l'autre, de manière à produire dans

nos sociétés une tradition scientifique digne de ce nom. Les questions difficiles que nous posons tout à l'heure, sur la naissance, la définition, les frontières, l'évolution et le destin des diverses sciences, et plus particulièrement sur la nature de la philosophie et son rapport aux autres disciplines, trouveront alors leur solution à travers l'histoire concrète de notre littérature théorique.

Nous devons donc nous jeter à l'eau; ne pas craindre de penser des pensées nouvelles; ne pas craindre, tout simplement, de *penser*. Car toute pensée est nouvelle, si l'on prend le mot au sens actif, même la pensée de pensées anciennes - pourvu que celle-ci ne se contente pas de *ressasser*, sur le mode du catéchisme ou du ronronnement, du bout des lèvres, des thèmes anciens, mais qu'elle articule effectivement ces thèmes en essayant de les justifier, de les fonder. Inversement, toute déclaration tapageuse d'adhésion à une doctrine « moderne » n'est, au mieux, que folklore quand elle ne fonctionne pas objectivement comme un moyen de mystification - aussi longtemps qu'elle ne s'accompagne pas d'un effort intellectuel pour *connaître, comprendre, penser* cette doctrine, en remontant, par-delà ses formules les plus criardes, à la problématique qui les fonde. Nous ne pouvons continuer indéfiniment de jouer la comédie. Le temps est venu de la responsabilité théorique. Le temps est venu d'être sérieux.

Il faut enfin qu'en Afrique l'individu se libère : du poids du passé, comme de l'attrait des modes idéologiques; qu'entre les catéchismes divers, mais au fond si semblables, du nationalisme conventionnel et d'un pseudo-marxisme non moins conventionnel, qu'entre tant d'idéologies d'Etat qui fonctionnent sur le mode fasciste, alibis visant à masquer la réalité et à l'abri desquels le pouvoir peut, en toute tranquillité, faire le contraire de ce qu'il dit et dire le contraire de ce qu'il fait, qu'au milieu de cette immense confusion, où la plus vulgaire dictature policière se baptise pompeusement «dictature du prolétariat», où l'on appelle «marxisme-léninisme» un néo-fascisme à phraséologie pseudo-révolutionnaire, où l'énorme subversion théorique et politique de Marx est réduite aux dimensions d'une matraque, où, au nom de la révolution, on tue, massacre, torture et saigne à blanc en tout premier lieu les travailleurs, les syndicalistes, les

cadres, les étudiants, qu'au milieu de ce désordre intellectuel et politique chacun se fraye sa voie et ouvre grands les yeux. A ce prix seulement sera possible une discussion entre hommes libres et intellectuellement responsables. A ce prix seulement sera possible une philosophie.

On le voit, le développement de la littérature philosophique africaine suppose la levée d'un certain nombre d'obstacles politiques. Il suppose en particulier que soient reconnues, défendues et jalousement préservées, sous tous les régimes, les libertés démocratiques et notamment la liberté de critique: celle-là dont la suppression constitue le but et comme l'unique raison d'être des idéologies officielles.

Philosopher dans l'Afrique d'aujourd'hui oblige à prendre conscience de cette exigence : du prix inestimable de la liberté d'expression comme condition nécessaire de toute science, de tout développement théorique et, finalement de tout progrès politique et économique réel.

Concluons d'un mot : la philosophie africaine existe, mais elle n'est pas ce qu'on croit. Plutôt qu'une pensée implicite et collective, elle se développe objectivement sous la forme d'une littérature : d'une littérature qui reste prisonnière, dans la plupart de ses productions, du préjugé unanimiste, mais où l'on peut déjà déceler, fort heureusement, des signes annonciateurs d'un souffle nouveau. Libérer pleinement ce souffle est aujourd'hui la condition de tout progrès en ce domaine. Et, pour y parvenir, il faut commencer par le commencement: faire droit à la critique et à la libre expression, si puissamment menacées sous nos régimes de terreur et de confusion idéologique.

En somme il ne suffit pas de reconnaître l'existence d'une littérature philosophique africaine. Le plus important est de la transformer, de simple collection d'écrits destinés à des lecteurs non africains et, par voie de conséquence, défendant les particularités d'une prétendue «vision du monde» africaine, en véhicule d'une discussion exigeante et libre entre les philosophes africains eux-mêmes. C'est seulement ainsi que cette littérature acquerra valeur

universelle et pourra contribuer à enrichir l'héritage international de la pensée humaine.

La philosophie et ses révolutions⁷⁷

Je voudrais essayer de montrer trois choses :

- Premièrement, que la philosophie est une histoire et non un système, un processus essentiellement ouvert, une recherche inquiète et inachevée, non un savoir clos.

- Deuxièmement, que cette histoire ne procède pas par évolution continue, mais par sauts et par bonds, par révolutions successives. Donc qu'elle suit non un trajet linéaire, mais ce qu'on pourrait appeler un trajet dialectique. Ou, en d'autres termes, qu'elle n'a pas un profil continu, mais discontinu.

- Enfin, en troisième lieu, après cette esquisse d'une théorie de l'évolution théorique, d'une théorie de l'histoire théorique, d'une théorie de la philosophie comme histoire théorique discontinue, je voudrais suggérer que la philosophie africaine est peut-être en train d'opérer aujourd'hui sa première mutation décisive, dont l'issue ne dépend que de nous : de la lucidité et du courage avec lesquels nous saurons la mener à son terme.

La philosophie comme histoire

Donc, premièrement, la philosophie est une histoire, non un système. Je n'entends pas ici le mot «système» au sens faible de savoir méthodique. Si nous le prenions en ce sens, il est évident que la philosophie serait en effet un système, ce qui voudrait dire tout simplement qu'on ne philosophe pas sans méthode et sans

⁷⁷Version revue et augmentée d'une conférence donnée à Lubumbashi le 2 juin 1973 à l'occasion des Journées philosophiques: de la province du Shaba, organisées par le département de philosophie de l'université nationale du Zaïre (voir *Cahiers philosophiques africains*, Lubumbashi, n° 3-4, p. 27-40), et redonnée à Nairobi le 6 novembre 1973, sous l'égide de la «Philosophical Association of Kenya».

connaissances préalables, et que la philosophie ne se laisse pratiquer qu'à travers une conceptualité un peu spéciale; autrement dit, qu'il y a une terminologie, un vocabulaire et tout un appareil conceptuel légués par la tradition philosophique, que nous ne pouvons absolument pas contourner, mais dont nous devons faire notre profit si nous voulons être d'authentiques philosophes. Il va de soi que la réflexion philosophique comporte en ce sens un aspect systématique inévitable: *systématique*, c'est-à-dire à la fois méthodique et se situant constamment par rapport à une tradition théorique existante, soit pour la confirmer, soit pour l'ébranler; et qu'aucun philosophe ne peut se soustraire à cette rigueur propre à sa discipline, si du moins il veut vraiment philosopher, et non simplement comme disait Platon, «raconter des histoires»⁷⁸. En ce sens, il me paraît évident que les

⁷⁸Dans *Le Grand Hippias*, l'interlocuteur de Socrate, brillant rhéteur et occasionnellement ambassadeur itinérant de son pays, se félicite d'avoir tiré de son art plus d'argent que n'importe lequel des sophistes connus, et d'avoir conquis même le public de Sparte, auquel la loi interdit malheureusement de rémunérer ceux de sa profession. A Socrate qui demande sur quels sujets portent ses discours pour lui valoir un tel succès, Hippias répond: ni astronomie, ni géométrie, ni arithmétique, ni grammaire, mais «*les sujets de généalogie [...], les établissements de population, la façon dont furent, dans les temps anciens, fondées des cités, d'une façon générale tout ce qui est relatif à l'Antiquité*». L'ironie de Socrate ne se fait pas attendre:

Je ne songeais pas, ma foi non, que tu possèdes le secret de mémoire, au point, j'y songe, que vraisemblablement tu fais plaisir aux Lacédémoniens en ce que ta vaste érudition leur sert, comme les vieilles bonnes femmes aux petits enfants, à se faire conter des histoires qui les amusent.

(*Le Grand Hippias*, 285d-286a, in PLATON, *Œuvres complètes*, I, trad. Léon Robin, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1950, p. 27. Souligné par nous.)

La suite du texte permet de préciser le sens de ce trait d'ironie, en faisant ressortir l'opposition entre la science d'érudition et de pure mémoire d'Hippias, et la réflexion socratique sur l'essence. A la question de Socrate: «*Qu'est-ce que la beauté?*», Hippias répond en citant des *exemples de bel/es choses*: une belle vierge, une belle jument, une belle lyre, une belle marmite, l'or, et pour finir, le fait 4: d'être riche, d'être bien portant, d'être honoré par les Grecs, de parvenir à la vieillesse, d'ensevelir dignement ses propres parents, d'être soi-même enterré, dignement et magnifiquement, par ses propres enfants» (*Le Grand Hippias*, 291-d-e, in *op. cit.*, p. 35).

philosophes africains, pas plus que ceux des autres continents, ne doivent avoir honte de philosopher vraiment : de penser méthodiquement et rigoureusement, dans et à travers la conceptualité léguée par la tradition sous l'étiquette de philosophie. Le physicien africain n'a généralement pas honte d'utiliser les concepts propres à sa discipline. Comme lui, le philosophe africain ne devrait pas reculer devant la technicité propre au langage philosophique. Ce n'est pas en contournant la tradition philosophique existante que nous élaborerons une philosophie africaine authentique, une philosophie qui soit vraiment une philosophie, et qui soit, aussi, vraiment africaine (c'est en ce sens, bien entendu, que j'emploie ici le qualificatif «authentique»). Ce n'est pas en contournant et encore moins en ignorant l'héritage philosophique international que nous philosopherons vraiment, c'est au contraire en l'assimilant pour mieux le dépasser.

En ce sens, mais en ce sens seulement, il me paraît évident que la philosophie est, qu'on le veuille ou pas, un système qu'elle est ou qu'elle suppose, qu'on le veuille ou pas, un démarche méthodique d'un type déterminé.

Mais en un autre sens, au sens fort du mot «système» la philosophie *n'est pas* système, si on entend par là u ensemble de propositions considérées comme définitives, u ensemble de vérités dernières, indépassables, qui représenteraient à la fois un

Autant d'exemples qui laissent entière la question posée. Hippias, le brillant rhéteur, le riche c conférencier international» comme on dirait aujourd'hui, reste incapable, d'un bout à l'autre du dialogue, de voir la différence entre «*ce qu'est* le beau» et «*ce qu'il y a de beau*», entre une question sur le sens et une question sur les faits, entre une réflexion sur l'essence et une accumulation empirique d'exemples. D'un bout à l'autre du dialogue, il ne fera que c raconter des histoires», sans jamais parvenir à se hausser au niveau de la question ontologique.

Mutatis mutandis, on pourrait suggérer que les nombreux auteurs qui s'emploient de nos jours à définir la «philosophie africaine», sans s'être auparavant interrogés sur le sens du mot «philosophie» en général, sur *l'essence*, les *conditions de possibilité* et les *articulations* de la philosophie comme activité théorique, passent leur temps à «raconter des histoires» et s'attardent indéfiniment sur l'exemple, un exemple d'ailleurs parfaitement inadéquat, en se privant du concept universel qui seul aurait pu en garantir, le cas échéant, l'exemplarité.

aboutissement et un arrêt de la pensée La philosophie en ce sens-là n'est pas un système, car el] ne s'arrête jamais, mais n'existe au contraire comme philosophie que dans l'élément de la discussion, sous la forme d'un débat sans cesse rebondissant. Hors de ce débat il n'y a pas de philosophie. La philosophie n'est pr un système clos, mais une histoire, un débat qui se transmet de génération en génération, et dans lequel chaque auteur, chaque penseur, intervient en toute responsabilité : je sais que je suis responsable de ce que je dis, de thèses que j'avance. J'en .suis «responsable» au sens plus littéral du mot : je dois pouvoir en «répondre». : dois pouvoir justifier à tout moment mes affirmations. : dois pouvoir en fournir à tout moment les titres de validité Et c'est en tant qu'individu que je prends part à ce débat prenant part, du même coup, au dévoilement progressif d'une vérité qui ne sera pas *ma* chose, mais la chose de ta le monde, le résultat d'une recherche collective faite de laconfrontation de toutes les pensées individuelles et appelée à se poursuivre indéfiniment.

Que la philosophie soit une histoire et non un système, cela veut dire, entre autres choses, qu'aucune doctrine philosophique ne peut être considérée comme *la* vérité, au singulier, la *V*érité avec un grand V. Donc qu'en philosophie, d'une certaine manière, il n'y a pas de vérité absolue. Ou plutôt que l'absolu, ici, est dans le relatif : procès illimité, essentiellement ouvert. En d'autres termes, que la vérité ne saurait être un ensemble de propositions indépassables, définitives, mais le processus même par lequel nous recherchons des propositions plus adéquates les unes que les autres. Que la vérité est donc, en quelque sorte, le mouvement même par lequel nous la cherchons, par lequel nous énonçons des propositions en essayant de les justifier, de les fonder.

Dans un de ses dialogues consacré au problème de la nature de la science, le *Théétète*, Platon, après avoir montré que la science n'est pas simplement la sensation ni l'opinion vraie, en venait à suggérer qu'elle est peut-être, à la rigueur, l'opinion vraie accompagnée de raison, ou plus exactement de discours, de justification (le mot grec employé est

*logos*⁷⁹). Je dis bien «peut-être» et «à la rigueur», car la suite du texte devait montrer l'insuffisance de cette définition elle-même, sans d'ailleurs lui en substituer d'autre⁸⁰.

Il n'en est pas moins intéressant de remarquer l'importance accordée ici au *logos*, c'est-à-dire au discours ou encore à la *justification théorique* comme élément déterminant de la vérité *scientifique*. Ce qui laisse clairement entendre que toute vérité n'est pas forcément scientifique, et que la science est moins dans le résultat que dans la méthode. C'est en tout cas dans ce *logos*, dans ce discours, dans cette recherche infinie de la preuve, que résident proprement; à notre avis, non seulement la science, mais aussi la philosophie, qui n'en est que le projet réfléchi⁸¹

⁷⁹*Théétète*, 201c-et S., in PLATON, *Œuvres complètes*, t. II, p. 177.

⁸⁰On connaît les raisons alléguées par Socrate dans le dialogue, pour rejeter finalement cette définition. Les plus graves résultent d'un examen des sens possibles du mot *logos*:

1. le *logos* peut être la simple énonciation de l'opinion dans le discours; la deuxième partie de la définition proposée est alors superflue, car n'importe qui est capable, lorsqu'il possède une opinion, de l'énoncer, à moins d'être sourd-muet de naissance, et nulle part il n'y aura plus lieu à une opinion droite, qui soit isolée de la connaissance » (*Théét.*, 206 d-e);

2. le *logos* 'peut être l'énumération des éléments d'un tout, mais alors la simple énumération de chaque élément de l'ensemble considéré ne garantit pas qu'on puisse reconnaître et identifier cet élément dans tout autre ensemble (par exemple, on peut écrire correctement la première syllabe de «Théétète», composée des lettres *th* et *é*, et se tromper sur la première syllabe de «Théodore», en l'écrivant *t* et *é*). La définition proposée est dans ce cas insuffisante, car «il y a [...] un jugement droit accompagné de justification et qu'on ne doit pas encore appeler une connaissance» (*Théét.*, 208 b);

3. le *logos* peut être l'énoncé du caractère distinctif de l'objet considéré, mais alors la définition proposée est une fois de plus tautologique, comme dans le premier cas, car l'opinion droite est déjà, en elle-même, appréhension du caractère distinctif.

Tautologique ou incomplète, la définition de la science comme «opinion droite accompagnée de sa justification» paraît donc à Socrate, dans les trois cas, inacceptable. Il revient cependant au lecteur de juger si les raisons invoquées sont vraiment décisives, ou si elles peuvent être, d'une manière ou d'une autre, contournées.

⁸¹Si le *Théétète* rejette la définition de la science comme «opinion vraie accompagnée de sa justification» (ἡ μετὰ λόγου ἀληθής), il n'en demeure pas moins

Je sais bien qu'on m'objectera: nombre de philosophes n'ont-ils pas prétendu bâtir des systèmes? Spinoza, par exemple, et Hegel, pour ne citer que les plus grands, n'ont-ils pas prétendu penser la Totalité en un système des systèmes, en un système qui fût lui-même la synthèse des systèmes, la somme, l'aboutissement et comme la fin de tous les systèmes possibles?

Soit. Mais, à raisonner ainsi, on laisse passer l'essentiel. On oublie d'abord que les doctrines d'un Spinoza et d'un Hegel doivent précisément leur caractère de systèmes au fait qu'elles ont prétendu résumer, en l'espace d'une œuvre, toute l'histoire (et pas seulement l'histoire réelle, mais l'histoire possible : passée, présente et à venir) de la philosophie : connaissances des trois genres chez Spinoza, étapes de la «phénoménologie de l'esprit» chez Hegel. La (prétendue) systématisme de ces doctrines vient de ce qu'elles ont intégré, ou prétendu intégrer, toutes les formes possibles de doctrines, en un discours qui à la fois les respecte et les dépasse. Elles reconnaissent ainsi, chacune à sa manière⁸², que la vérité ne saurait résider dans *une* doctrine, qu'elle ne saurait apparaître d'emblée et d'un coup, mais seulement au terme d'un long parcours, d'un long itinéraire qui traverse tour à tour les diverses doctrines, pour finalement les

que Platon avait positivement proposé dans un dialogue antérieur, le *Ménon*, une définition très proche. Les opinions droites, disait Socrate à son interlocuteur, sont comme les statues de Dédale: elles ne tiennent en place que si on les lie, et cette liaison ne s'obtient, dans le cas des opinions droites, que par un «raisonnement causal» (αἰτίας λογισμός). D'où il suit que «le savoir (ἐπιστήμη) est quelque chose de plus précieux que l'opinion droite, et c'est l'existence d'un lien qui fait la différence entre le savoir et l'opinion droite» (*Ménon*, 97d-98a).

Socrate précisait que ce «raisonnement causal»: n'est rien d'autre, au fond, que la réminiscence (ἀνάμνησις). Il est clair en tout cas qu'à partir du moment où l'on admet que l'opinion droite ne se suffit pas à elle-même, mais doit être justifiée, rattachée à d'autres «opinions droites» par un «raisonnement de causalité», insérée dans une chaîne discursive, on fonde du même coup la dimension historique de la science comme processus essentiellement ouvert, recherche inachevable, projet d'un système qui n'a jamais fini de se construire.

⁸²Dans le cas de Hegel, cette reconnaissance, loin d'être tacite, fournit à l'œuvre, on le sait, son thème majeur: la dialectique. Tant et si bien que l'un des problèmes les plus difficiles posés par l'hégélianisme est de concilier ce thème avec celui, apparemment opposé, du Savoir absolu.

surplomber. Les philosophies de Spinoza, de Hegel, etc., toutes les philosophies qui ont pris la forme de systèmes, ont toujours été des philosophies *savantes*, considérablement *instruites de l'histoire de la philosophie*. C'est précisément pour cela que, croyant saisir la loi du développement de cette histoire et s'imaginant que cette loi était purement interne, immanente (que le passage d'une étape de la pensée à l'autre obéissait à des motivations purement philosophiques, purement conceptuelles), elles ont tenté, en un geste illusoire, de maîtriser *a priori* le cours futur de cette histoire, d'en réduire *a priori* les surprises, grâce à un système des systèmes qui pût permettre de prévoir, en sa substance, toute doctrine possible.

Comparez à ces systèmes philosophiques à la Spinoza ou à la Hegel, à ces philosophies ambitieuses, répétant savamment (même si c'est pour la clore illusoirement) l'histoire de la philosophie, ce que les anthropologues nous présentent aujourd'hui comme des « systèmes de pensée africains⁸³ ». Quelle dérision!

Ce n'est pas tout. En tirant prétexte de l'exemple de Spinoza et de Hegel, on oublie aussi qu'en fait la philosophie ne s'est pas arrêtée avec eux, donc que leur prétention à en clore l'histoire est restée vaine. Preuve que la philosophie est bel et bien une histoire sans fin, et que toute tentative pour la clore relève du rêve ou de l'illusion.

Il faut comprendre à la fois la nécessité d'un tel rêve et son impossibilité.

- *Sa nécessité*: il est l'expression d'un désir de maîtrise, d'un besoin de sécurité inséparable de la subjectivité du penseur - mieux : constitutif de toute subjectivité en général. Aussi bien ce rêve ne hante-t-il pas seulement les créateurs de systèmes tels Spinoza et Hegel, mais, sous une forme plus ou moins visible, tous les philosophes sans exception; et pas seulement les philosophes, mais aussi les penseurs, et tous les hommes en général, en tant qu'ils

⁸³Ce fut le thème du III séminaire de l'Institut international africain, réuni au Collège universitaire de Rhodésie et du Nyassaland en décembre 1960. Les communications et discussions ont été publiées en 1965 par Oxford University Press sous le titre *African Systems of Thought* (préface de Meyer Fortes et Germaine Dieterlen).

pensent : tous, sans exception, nous croyons prononcer le vrai comme un tribunal prononce une sentence. Nous ne pouvons progresser dans la pensée que grâce à cette croyance. La vérité - la vérité de notre discours comme la vérité en général - n'est pas seulement un mythe idéologique, c'est un mythe idéologique nécessaire, fécond.

- *Son impossibilité* : on n'arrête pas l'histoire. Non seulement on ne l'arrête pas, mais on ne peut la neutraliser ni en réduire les surprises. C'est vrai de l'histoire en général : si on peut en établir les lois, c'est-à-dire les corrélations fonctionnelles entre ses différents niveaux (par exemple entre les formations de la structure économique et les formations de la superstructure idéologique), si on peut de ce fait en établir une science (et on sait qu'une telle science a été fondée par Marx sous le nom de matérialisme historique), la connaissance de cette science ne permet en aucune façon de prévoir ni à plus forte raison de neutraliser l'événement dans sa singularité. C'est aussi vrai de l'histoire de la pensée en particulier. On peut tout au plus définir, comme l'a tenté Engels (qui les ramenait à deux), les tendances fondamentales de la philosophie; on peut, à la limite, en partant des présupposés d'une de ces tendances (la tendance idéaliste en l'occurrence), esquisser *a priori* quelques-unes des configurations possibles de la pensée philosophique, de la culture, de ce que Hegel appelle l'Esprit objectif. Cela ne nous apprend rien de la succession effective ni *a fortiori* du contenu réel des doctrines philosophiques qui, dans l'histoire, s'appellent et se répondent, se réfutent ou se confirment mutuellement.

Il en est de la philosophie comme de la science. Husserl a tenté pour celle-ci ce que d'autres, plus ambitieux, ont tenté pour la pensée en général (car la pensée scientifique est aussi un moment de la «phénoménologie de l'esprit» hégélienne). Pour l'auteur des *Recherches logiques* (1900- 1901), la tâche suprême de la théorie de la science est d'élaborer une «théorie des formes possibles de théories», qui puisse permettre de dominer *a priori* le champ du savoir et, pour ainsi dire,

de neutraliser l'histoire des sciences⁸⁴. On sait que Gödel a démontré, en un théorème célèbre (1931), l'impossibilité mathématique d'une telle théorie, l'impossibilité d'une axiomatique universelle fixant *a priori* tous les systèmes possibles d'axiomes. Peut-être faut-il ajouter que, même si cet idéal avait pu se réaliser, seules les *formes* des théories possibles auraient été ainsi définies. Cela ne nous aurait rien appris sur le contenu, la matière des théories scientifiques à venir, ni sur les modalités concrètes de leur apparition et de leur succession; cela n'aurait été d'aucune utilité pour la mise au point des techniques fondées sur ces théories; cela n'aurait pas rendu superflus la recherche, l'effort inlassable pour résoudre les problèmes, les méthodes complexes de démonstration et de validation; bref, le travail concret du chercheur. Preuve que la science, pas plus que la philosophie, ne saurait se réduire à un système, fût-ce un système des formes possibles de systèmes, mais qu'elle est une histoire sans fin, un processus ouvert et inachevable. Les «systèmes» réels qui se succèdent dans l'histoire des sciences ou de la philosophie, les doctrines réelles, avec leur cohérence et leur clôture relatives, ne sauraient tenir lieu de Système au sens fort : le Système par excellence, le Savoir absolu, somme de toutes les vérités possibles, n'est jamais qu'un projet : horizon sans cesse fuyant d'une recherche infinie.

Dire que la philosophie est histoire et non système, c'est aussi dire qu'il n'y a pas de philosophie collective. Donc que la «philosophie africaine», au sens de cette expression qui a été consacré par les anthropologues, est un immense contresens. Il n'y a pas de philosophie qui serait un système de propositions implicites, un système de croyances implicites auquel adhéreraient spontanément tous les individus passés, présents et à venir d'une société donnée. Cela n'existe pas, cela n'a jamais existé, et le véritable problème ne devrait pas être de définir le contenu de la philosophie africaine ainsi comprise, les thèmes essentiels ou encore la problématique

⁸⁴HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, Niemeyer, Halle, 1900-1901; trad. fr., *Recherches logiques*, t. I, P. U. F., Paris, 1969 (2^e éd.), chap. 11.

fondamentale de la philosophie africaine en tant que vision du monde spontanée, collective et irréfléchie; le véritable problème est un problème critique : il est de savoir *pourquoi* certains auteurs occidentaux, puis - plus grave! - africains, ont éprouvé à partir d'un certain moment le besoin de rechercher dans l'âme, dans les détours insondables de l'âme secrète de l'Africain, une telle vision du monde collective. Autrement dit, d'où vient que Tempels, par exemple, ait éprouvé le besoin d'écrire sa *Philosophie bantoue*? D'où vient le succès si extraordinaire de ce livre dans les milieux philosophiques européens les plus sérieux, et jusque parmi les intellectuels africains eux-mêmes? Comment expliquer qu'un philosophe français du rang de Bachelard (pour ne citer que le cas le plus inquiétant) ait cru devoir se répandre en éloges sur un livre aussi équivoque⁸⁵? Le vrai problème est là. *La Philosophie bantoue* de Tempels est apparue à un moment déterminé de notre histoire, et elle appartient à une structure idéologique caractéristique de cette époque. C'est cette structure idéologique qu'il serait intéressant de mettre en lumière et de caractériser, afin de mieux la dépasser.

Le problème est d'autant plus réel qu'à voir les choses de près le livre de Tempels est considérablement en retard sur la littérature anthropologique de l'époque. Quelque vingt ans avant sa parution, Paul Radin avait publié un ouvrage autrement méthodique et rigoureux, *Primitive Man as Philosopher* (1927)⁸⁶. L'ethnologue américain ne cherchait pas, comme Tempels devait le faire plus tard, à reconstituer par une interprétation personnelle et non contrôlable la vision du monde collective des «primitifs». Il s'insurgeait au contraire explicitement contre le préjugé classique selon lequel, dans les sociétés «non civilisées», l'individu est entièrement submergé par le groupe, incapable et peu désireux de penser par lui-même, d'emblée et pleinement acquis au système de pensée de sa communauté. Le

⁸⁵ Cf. «Témoignages sur La Philosophie bantoue du R. P. Tempels», *Présence africaine*, n° 7, 1949.

⁸⁶ Paul RADIN, *Primitive Man as Philosopher*, New York, D. Appleton and Co, 1927; nouvelle édition revue et augmentée, New York, Dover Publications Inc., 1957.

livre de Radin se donnait expressément pour une «étude de l'homme exceptionnel dans les communautés primitives» (*account of the exceptional man in primitive communities*, p. XIV), une tentative pour montrer l'existence d'une « classe d'intellectuels » dans les sociétés «primitives» et pour définir le rôle et l'attitude de cette classe. Il ne s'agissait donc pas pour lui de reconstruire, à grands renforts d'hypothèses gratuites, un système de pensée collectif, mais de transcrire le plus fidèlement du monde les paroles de ceux qu'il appelait les «penseurs» et les «philosophes» des communautés «primitives», d'écrire sous leur dictée simplement, docilement, en réduisant au minimum la part de l'interprétation et même du commentaire⁸⁷.

Après Radin, Marcel Griaule a aussi tenté, on le sait, d'écrire sous la dictée d'un penseur « primitif », le Dogon Ogotemméli. Le livre de

⁸⁷ Dans un avant-propos particulièrement intéressant intitulé «Méthodes d'approche », et ajouté au texte initial dans l'édition de 1957, P. Radin définit sa méthode et profite de l'occasion pour situer son travail par rapport à ceux, parus entre-temps, de Tempels et de Griaule. Tempels se voit ici reprocher le caractère subjectif de sa méthode: quelque séduisante que puisse être sa reconstitution de la « philosophie bantoue », elle ne nous renseigne pas sur ce qu'est la philosophie bantou elle-même, mais sur ce qu'il en pense, lui. Les formules de l'illustre missionnaire quelles que soient leur valeur et leur légitimité, «ne doivent être en aucun cas considérées comme des sources premières. [...] Elles ne peuvent être démontrées qu'en fournissant effectivement des textes de philosophes indigènes à l'esprit philosophique » (*op. cit.*, p. XXX).

Tempels n'est d'ailleurs pas le seul à pratiquer cette méthode; c'est celle qu'utilisent la plupart des anthropologues, toutes les fois qu'il est question de la pensée des c primitifs:t. Radin s'en prend donc aussi à S. F. Nadel qui, dans son livre sur la religion nupe (*Nupe Religion*, Londres, 1954), avait aussi choisi de parler au nom et à la place des c primitifs ». La préférence de l'auteur ira plutôt à la c méthode des questions-réponses » pratiquée par exemple par J. R. WALKER, « Oglala Sun Dance », *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, vol. XVI, 1917; et, mieux encore, à celle qui consiste à c rester à l'arrière-plan, pour laisser le philosophe indigène développer ses idées avec le moins d'interruptions possible». C'est cette dernière méthode, dont il attribue le mérite à Griaule, qu'il déclare avoir lui-même suivie, en dirigeant cependant son effort tout spécialement sur la transcription des c grandes collections de textes indigènes», de manière à éviter jusqu'à «ce type minimum de pression» exercé sur l'interlocuteur par la requête de l'anthropologue.

l'ethnologue français, *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemméli*, n'a été écrit, il est vrai, qu'en 1946-1947, et n'a été publié qu'en 1948, soit trois ans après les premiers exemplaires de *La Philosophie bantoue* parus à Elisabethville, dans l'ex-Congo belge, dès 1945 (avant l'édition *Présence africaine*, qui date de 1949⁸⁸). Il n'y aurait donc sans doute aucun sens à reprocher à Tempels de n'avoir pas pris leçon de la méthode de Griaule. Néanmoins on ne peut s'empêcher, en comparant ces deux textes présentés presque en même temps au public, de remarquer la distance qui les sépare quant à la rigueur et la valeur démonstrative, et de s'étonner que le moins consistant des deux ait précisément reçu, du moins en milieu africain, l'accueil le plus enthousiaste.

A cela, une seule explication : le public de l'époque attendait une œuvre de ce genre, qui pût momentanément mettre tout le monde d'accord - tout le monde: détracteurs passionnés et zélés défenseurs de la culture africaine -, fût-ce au prix du plus grossier malentendu. En affirmant l'existence d'une «philosophie bantoue», Tempels satisfaisait à peu de frais l'exigence des Africains de voir réhabiliter leur culture; en affirmant en même temps le caractère collectif et irréfléchi de cette «philosophie», l'incapacité de ses adeptes à la formuler eux-mêmes adéquatement, il confirmait indirectement les thèses de Lévy-Bruhl. Tout le monde y trouvait son compte : le nationaliste classique (et son complice, l'anthropologue ou l'intellectuel européen «progressiste»), pour qui l'authenticité culturelle se confond avec une revalorisation exclusive du passé; mais aussi l'ethnologue traditionnel, prêt à troquer au besoin le terme de «mentalité» contre celui de «philosophie», pourvu que demeure l'épithète «primitive», et que soit réaffirmée l'immutabilité, l'anhistoricité, l'inertie de la structure ainsi nommée. Ainsi s'accomplissait le miracle : grâce au mirage d'un *mot*, d'un simple *mot* utilisé délibérément à contresens. Drame de la précipitation et de l'irréflexion : le nationaliste est un homme pressé, comme son

⁸⁸ Marcel GRIAULE, *Dieu d'eau*, Editions du Chêne, Paris, 1948; réédité par Fayard, Paris, 1966. Référence est faite dans la préface, au livre de Tempels, dont Griaule croit pouvoir confirmer par son analyse la thèse essentielle.

complice l'ethnologue. Ni l'un ni l'autre ne pouvaient se satisfaire de la transcription des pensées d'un individu comme Ogotemmêli, ou des pensées de plusieurs individus comparables. La philosophie africaine ne pouvait résider pour eux dans cette pluralité non maîtrisable des pensées individuelles; ils ne pouvaient s'astreindre, pour l'étudier, à la longue patience d'une recherche infinie, condamnée à méditer l'une après l'autre des doctrines sans nombre, irréductibles les unes aux autres, et ne trouvant au mieux sur son chemin que des synthèses provisoires, essentiellement révocables. Il fallait à l'un comme à l'autre quelque chose de plus massif, de plus déterminé, quelque chose dont on pût immédiatement faire le tour, d'un coup d'œil, quelque chose qu'on pût objectiver et manipuler à volonté, soit pour s'en réclamer passionnément (cas du nationaliste), soit pour y reconnaître sans honte sa propre enfance intellectuelle (cas de Bachelard *et ceteri*), soit pour y voir la confirmation de l'infériorité des cultures « exotiques » (cas de l'ethnologue classique). Le livre de Tempels comblait cette attente multiforme. Il fut porté aux nues.

Il est d'ailleurs remarquable que Griaule, alors même qu'il s'était efforcé de transcrire les paroles *d'un* homme, ait cru devoir nier, dans sa préface, que cette pensée appartint en propre à Ogotemmêli, et qu'il ait fait de ce dernier, plutôt qu'un penseur original et responsable, le simple gardien de la tradition ancestrale, le répétiteur servile de la sagesse du groupe. L'ethnologue français a cru que, pour accréditer son livre auprès du public, il devait à tout prix éviter de laisser croire «qu'il y avait là spéculation individuelle d'intérêt secondaire» (p. 4). Il lui fallait au contraire en souligner le caractère collectif, montrer que cette doctrine était l'apanage de toute la société dogon et même, par-delà les Dogon, de toutes les populations du Soudan:

La pensée Bambara repose sur une métaphysique aussi ordonnée, aussi riche et dont les principes de base sont comparables à ceux qu'utilisent les Dogon. [...] Il en est de même des Bozo, pêcheurs du Niger, des Kouroumba, cultivateurs

du centre de la Boucle, des énigmatiques Forgerons des mêmes régions. [...] Il ne s'agit donc point ici d'un système de pensée insolite, mais bien du premier exemple d'une suite qui sera longue (p. 5).

Griaule se refuse donc, comme Tempels, alors même que sa démarche concrète l'y invitait, à admettre qu'il puisse exister dans une société non occidentale une pluralité d'opinions éventuellement divergentes. Mis, en fait, en présence d'un penseur, il estime que la pensée de ce dernier n'a de valeur qu'en tant qu'actualisation d'une pensée collective diffuse; que le penseur en question n'est donc pas un vrai penseur, mais un récitant - étant admis au départ l'immersion complète de l'individu dans le groupe, ou, mieux : l'impossibilité de l'individu et de l'individualité comme tels dans une société supposée primitive.

De ce point de vue, le travail de Radin est encore, à notre connaissance, la critique la plus lucide, de la part d'un ethnologue, des présupposés théoriques de l'ethnophilosophie. En soulignant l'importance des variantes dans les divers récits d'un même mythe, en montrant comment, par le jeu de ces variantes, s'exprime la fantaisie individuelle du récitant, en dénonçant vigoureusement le préjugé classique qui voulait qu'il n'y eût qu'une bonne version d'un mythe ou d'un rite, et que toute déviation ou variante fût l'effet de l'oubli, de l'ignorance, ou d'une dégradation générale⁸⁹, en affirmant l'individualisme profond de l'homme «primitif», sa soif du prestige,

⁸⁹« Sociologues et ethnologues [...] ont toujours admis tacitement qu'il n'y avait qu'une bonne version d'un mythe, qu'une bonne version d'un rite. Là où l'on constatait des déviations ou des variantes, on les attribuait à des erreurs dues soit à l'oubli, soit à l'ignorance, soit à une lente dégradation générale. [...] Nous sommes donc en droit de souligner qu'une bonne part de l'uniformité supposée d'un rite ou d'un mythe est due à l'inadéquation flagrante de la documentation de l'ethnologue et que cette inadéquation, à son tour, n'est pas toujours ni principalement due à des circonstances malheureuses, mais à des présuppositions tacites ou explicites de l'investigateur. Le plus rapide coup d'œil suffit à montrer que nous n'avons pas affaire ici à une dégradation mais au libre jeu des participants et des conteurs» (*Primitive Man as Philosopher*, New York, 1957, 'p. 47-48).

son désir de se distinguer et, partant, sa complète «liberté de pensée» (cette dernière expression constituant même le titre du chapitre 5), en interprétant mythes et proverbes comme des créations personnelles de poètes et de penseurs, plutôt que comme un héritage anonyme, immémorial et collectif⁹⁰, l'anthropologue américain inverse terme pour terme la démarche habituelle de ses confrères et nous donne à penser la possibilité d'une pluralité d'opinions et de croyances, la possibilité d'individualités théoriques dans les sociétés «primitives» et la ressemblance profonde, sous ce rapport, de ces sociétés avec les sociétés occidentales.

Malheureusement, ce renversement a ses limites. Ainsi l'auteur continue-t-il de parler sans hésitation de l'homme «primitif», de la société «primitive», des peuples «aborigènes», etc. - indice infallible qui laisse clairement pressentir qu'au fond la thèse d'une différence essentielle entre la culture occidentale et les autres n'est pas supprimée, mais seulement déplacée, déterminée d'une nouvelle manière.

Exemple : Radin commence par rejeter les affirmations classiques « relatives à la tyrannie du groupe et à l'absence de toute forme d'individualisme dans les communautés primitives » (*op. cit.*, p. 35), mais c'est pour admettre l'instant d'après que l'homme «primitif» a une conception de la réalité sociale radicalement différente de celle de l'Occidental; que, pour le «primitif», la « réalité sociale est quelque chose d'unique et de fondamentalement distinct de l'individu, quelque chose qui n'émane pas davantage de lui que ne le fait le monde extérieur » (*ibid.*, p. 37).

Ou encore :

⁹⁰«Il suffit d'une lecture rapide de ces proverbes pour convaincre même les plus sceptiques que nous n'avons pas affaire ici à une vague activité ou folklore de groupe - dernier refuge du sociologue et de l'ethnologue fatigués -, mais à la façon personnelle dont envisagent la vie ces individus qui, dans n'importe quel groupe, prennent plaisir (*are concerned with and interested in*) à formuler leur attitude envers Dieu, envers l'homme et envers la société les philosophes, les sages et les moralistes» (*ibid.*, p. 169).

Dans la société primitive, l'individu et le groupe sont des termes rigoureusement incommensurables, dont chacun existe de manière séparée et indépendante. Nous n'avons rien qui puisse être comparé, même de loin, à l'idée que se fait l'homme primitif d'un monde social objectif, d'un monde qui est exactement aussi réel que le monde extérieur, et qui est conçu comme aussi indépendant de l'individu que l'est le monde extérieur. (*Ibid.*, p. 42.)

C'est cette conception de l'ordre social qui expliquerait, selon l'auteur, le conformisme apparent du «primitif», «l'absence de sceptiques ou d'incrédules conséquents et l'inexistence de révoltes contre la structure réelle de la société» (*ibid.*, p. 43), autant de faits qui resteraient autrement incompréhensibles, eu égard à la fantaisie et à l'indépendance intellectuelles dont fait preuve par ailleurs ce même «primitif».

En d'autres termes, la pensée ne produit jamais, dans la société «primitive», d'effet subversif réel. Elle est affaire purement individuelle, sans aucune portée pratique. Elle n'a de valeur qu'esthétique:

La liberté de pensée rencontrée ici n'est pas l'effet de quelque émancipation tardive à l'égard des contraintes du dogmatisme traditionnel, comme c'est le cas parmi nous [nous, les Occidentaux, bien sûr]. Elle se fonde sur la reconnaissance de la personnalité et le droit de la personnalité à l'expression, ainsi que la claire perception d'une absence de contact entre pensées, idées et opinions, d'une part, et réalités sociales de l'autre. La vie de la pensée n'exerce pas, même sur les plus intellectuels des primitifs, cette domination et cette tyrannie qu'elle exerce parfois sur les moins intellectuels d'entre nous. (*Ibid.*, p. 59.)

On le voit, la différence subsiste, aussi massive, aussi radicale. Le

«primitif» reste, chez Radin comme chez Lévy-Bruhl, le *tout autre* du «civilisé» : son altérité est seulement redéfinie. L'anthropologue américain n'a pas su, on plutôt n'a pas voulu, abattre pour de bon le mur épais des préjugés ethnologiques, malgré les brèches considérables qu'il y avait ouvertes. N'osant aller jusqu'au bout de sa critique, il préfère s'enfermer dans un cercle, en substituant aux mythes classiques de l'unanimité primitive, de l'immersion de l'individu dans le groupe et autres inventions du même genre, des mythes nouveaux mais non moins gratuits, non moins pernicious. C'eût été trop simple, apparemment, de reconnaître l'aptitude du «primitif» à une pensée responsable, sans plus. Trop simple et trop dangereux, car le «primitif» eût alors cessé d'apparaître comme un primitif et d'alimenter le goût occidental du piquant, du sensationnel, de l'exotique. Il fallait donc en rajouter, dépeindre le non-Occidental sous les traits d'un profond individualiste voué à la «chasse au prestige» (*prestige-hunting*) et à l'«autoglorification naïve» (*naive self-glorification*), entretenant avec sa société de tout autres rapports que l'Occidental avec la sienne. De tout autres rapports : des rapports étranges d'extériorité, d'exclusion réciproque - ce qui limitait du même coup la portée de cet individualisme et confinait cette fameuse «liberté de pensée» au domaine du rêve, de l'imaginaire, de l'art. Est ainsi sauvegardée, pour l'essentiel, la belle irresponsabilité du «primitif», son insouciance bon enfant, sa passivité, son impuissance : sauvegardés, au terme de ce prodigieux détour, tous les attributs classiques (ethnologiques) de sa différence.

Le seul résultat de la critique de Radin se situe ainsi au plan' de l'esthétique. Elle libère en effet l'idée d'un art *individualisé* dans les sociétés non occidentales (sous les espèces, notamment, de la poésie, du chant, du conte, du récit, etc.; bref, des arts de la parole) là où les anthropologues contemporains voyaient un art de groupe, collectif et anonyme. Hors de ce domaine, cette critique tourne court.

Nous touchons ici au cœur du problème. Il ne suffit pas d'un art individualisé du discours pour qu'il y ait philosophie. La parole individuelle (au lieu du discours silencieux du groupe), la *prise de parole* (au lieu de l'acquiescement passif), est sans doute une condition

nécessaire : elle ne saurait à elle seule constituer l'acte philosophique.

A l'échelle de la société, cette proposition se traduit : la philosophie n'a certes d'existence historique qu'à travers une littérature, elle est elle-même, à proprement parler, une espèce particulière de littérature, mais il ne s'ensuit pas que toute littérature soit philosophique.

Si donc Griaule a eu le mérite, par rapport à Tempels, de *laisser parler* le «primitif» en la personne d'Ogotemméli (bien qu'il s'obstinât par ailleurs à réduire ce dernier au rôle de porte-parole), si Radin, plus audacieux, a eu le mérite de montrer que toute sagesse est, en dernière analyse, irréductiblement personnelle, et de mettre en évidence l'existence d'une *littérature de pensée*⁹¹ produite, dans chaque société non occidentale, par ceux qu'il appelle ses «intellectuels», et transmise oralement de génération en génération, il ne s'ensuit pas automatiquement que cette littérature de pensée soit une littérature *philosophique*, pas plus que le discours en général n'est automatiquement discours *philosophique*. Radin et Griaule sont allés vite, trop vite en l'affirmant.

Qu'on relise à cet égard les récits d'Ogotemméli dans *Dieu d'eau* : on se convaincra aisément qu'il s'agit d'un discours mythologique plutôt que philosophique. Plus exactement, d'une vaste et ambitieuse cosmogonie - mais la cosmogonie *n'est pas* la philosophie.

Qu'on lise, entre autres textes, cet hymne funéraire *ewe* (Togo) traduit par Radin:

Chante-moi un cantique, un cantique funèbre, Pour le conduire par la main,

Chante-moi un cantique du monde souterrain. Chante-moi un cantique, un cantique funèbre,

Que je puisse aller dans le monde souterrain!

Ainsi me parle le monde souterrain

⁹¹Expression inspirée de Pathé Diagne. Ce dernier, dans une *Anthologie de la littérature wolof*, inédite, distingue la littérature d'imagination et la littérature de connaissance. Nous préférons dire «pensée» plutôt que «connaissance», pour employer un terme plus large.

*Le monde souterrain me parle en ces termes:
 «O comme il fait bon dans la tombe,
 qu'il est beau le monde souterrain!
 Il n'y manque que le bon vin de palme.» Laisse-moi te prendre par la
 main
 Et te conduire dans le monde souterrain⁹².
 Ou cette complainte désabusée d'un guerrier amérindien :
 Fort, fort, invincible au combat, Ainsi m'honorait-on;
 Me voici maintenant vieux et misérable⁹³!*

Qu'on lise les faits et gestes du grand Artisan de la Terre («Earthmaker », comme dit Radin) dans la cosmogonie et la mythologie des Indiens Winnebago⁹⁴ - on reconnaîtra sans mal que cette littérature est infiniment plus proche de la poésie que de la philosophie. Que cette poésie véhicule une pensée n'y change rien: la poésie n'est pas forcément un jeu de mots gratuit. Elle peut être profonde autant que belle. Mais toute pensée profonde n'est pas de la philosophie. Tout penseur n'est pas forcément philosophe. Il faut en prendre son parti et rompre une bonne fois avec cette commune illusion.

Je sais bien qu'on m'«attend au tournant». On me posera avec un sourire malicieux la question-piège, la question des questions qui divise les philosophes : qu'est-ce que la philosophie? Si elle n'est ni la poésie, ni le conte, ni le mythe, ni le proverbe, ni quelque autre espèce d'aphorisme, ni le récit historique ou biographique, si elle n'appartient à aucun des *genres* parmi lesquels se distribue généralement la littérature orale des peuples qu'on appelle primitifs, qu'est-elle en fin de compte?

A cette question, je ne me presse pas de répondre : c'est mon droit, car je ne suis pas anthropologue. Je me contente pour l'instant de faire voir ce que la philosophie *n'est pas*. Pour le reste, on verra plus tard. J'ajouterai seulement une précision: en parlant de poésie, je

⁹²RADIN, *op. cit.*, p. 103.

⁹³. *Ibid.*, p. 143.

⁹⁴*Ibid.*, p. 178 et *passim*.

n'entends pas réduire la littérature orale des peuples non occidentaux à un pur jeu verbal. Car, premièrement, la poésie n'est pas seulement un jeu verbal : je l'ai dit, j'insiste. Deuxièmement, les textes en question sont loin d'appartenir tous au genre «poésie». J'ai seulement voulu effectuer un rapprochement, indiquer une parenté, faire voir que, si ces textes ne peuvent tous être ramenés à de la poésie, ils ne peuvent pas, *a fortiori*, être caractérisés comme philosophiques. Ils sont objectivement plus proches de la poésie que de la philosophie. Plus proches : conte, fable, légende, mythe, proverbe, récit autobiographique ou biographique, etc., sont des genres «littéraires» au sens courant du terme, des genres de ce que nous appellerons la *littérature d'art*, par opposition à la *littérature scientifique*. La philosophie appartient au contraire à cette littérature scientifique. Elle vit de la même vie et évolue au même rythme que les mathématiques, la physique, la chimie, la biologie, la linguistique. Voilà pourquoi les textes cités par Radin sont plus proches de la poésie que de la philosophie. Voilà comment une pensée peut relever de l'art plutôt que la science.

Voudrait-on préciser la différence entre ces deux formes de littérature qu'on serait obligé de faire intervenir, une fois de plus, la notion d'histoire. *Grosso modo*, on peut dire qu'un poème ou un roman vaut par lui-même, indépendamment de l'histoire de la poésie ou du roman en général. Une œuvre philosophique ou mathématique, au contraire, ne se comprend que comme un moment d'un débat qui la porte et la déborde : elle se réfère toujours à des positions antérieures, soit pour les réfuter, soit pour les confirmer ou les enrichir. Elle n'a de sens que par rapport à cette histoire : par rapport aux termes d'un débat qui ne cesse d'évoluer, et où le seul élément stable est la référence constante à un même objet, à un même domaine d'expérience, dont la caractérisation est d'ailleurs prise, elle aussi, dans cette évolution. La littérature scientifique, en somme, est historique de part en part.

A l'opposé, la littérature d'art ne connaît qu'une histoire extrinsèque, sans rapport essentiel à son contenu. Elle est le cumul indéfini d'œuvres dont chacune constitue en elle-même une unité

parfaitement autonome, significative en soi et par soi, une totalité achevée qui aurait pu paraître à n'importe quel autre moment de l'histoire empirique, et dont la date de parution réelle n'est liée à aucune nécessité interne. Un poème ou un roman n'en réfute pas un autre, à moins d'être un poème ou un roman à thèse, c'est-à-dire, par définition, autre chose qu'un simple poème ou qu'un simple roman. Du point de vue purement artistique, *Le Cimetière marin* de Valéry (1920) aurait pu paraître avant *Les Fleurs du mal* de Baudelaire (1857). *Les Armes miraculeuses* de Césaire (1946) auraient pu paraître au XIX^e siècle. Ces œuvres ne se situent, ni par leur contenu ni par leur forme, par rapport aux œuvres qui les ont précédées, ou, si elles le font, ce rapport est accidentel et non essentiel, ce n'est pas lui qui les constitue comme œuvres⁹⁵. Au sens le plus strict du terme, l'art n'a pas d'histoire, bien qu'il se déroule dans l'histoire. La philosophie, au contraire, comme n'importe quelle science, est historique en sa substance même : historicité intrinsèque d'un discours pluraliste, où des interlocuteurs divers s'interpellent et se répondent d'une génération à l'autre, comme au sein d'une même génération.

Au regard d'un tel débat, il est clair que le discours d'un Ogotemméli, dans la mesure où il prétend énoncer une sagesse éternitaire, intangible, un savoir clos issu du fond des âges et excluant toute discussion, s'exclut lui-même de l'histoire en général et, plus

⁹⁵ Je n'ignore pas qu'il existe une « histoire », au sens fort, des théories de l'art, une histoire de l'esthétique, au sens où on parle de l'art poétique d'Ovide ou de Boileau, de l'esthétique romantique, de l'esthétique surréaliste, etc., ces diverses esthétiques s'interpellant et se répondant d'un auteur à l'autre, d'une génération à l'autre. Toutefois, cette histoire n'est pas histoire *de* l'art, au sens premier et immédiat du terme, elle n'est pas histoire des formes esthétiques elles-mêmes, mais histoire des théories, recherches, débats, discussions, etc., qui prennent ces formes pour objet, histoire du discours *sur* l'art. Au sens où ce concept s'impose ici à nous, *l'histoire est toujours histoire d'un discours, et l'art, n'étant pas discours, ne saurait avoir d'histoire*. Les 4; arts de la parole», (poésie, chant, roman, conte, etc.), ne font pas exception à la règle, dans la mesure, du moins, où ils sont des arts: des procédures réglées visant à produire cet effet spécifique que nous appelons le beau, dans la mesure où ils invitent, d'eux-mêmes, à remonter au-delà du contenu discursif (sémantique, théorique, intellectuel) de leurs productions, vers la pure forme où réside, précisément, leur valeur artistique.

particulièrement, de cette histoire tâtonnante et sans fin, de cette recherche inquiète et inachevable, que nous appelons philosophie.

Les révolutions philosophiques

Mais en voilà assez pour faire comprendre notre première thèse : la philosophie est histoire et non système. Il va de soi qu'en l'affirmant nous entendons mettre l'histoire au-dessus du système. Plus exactement, nous voulons faire admettre que la philosophie ne saurait, sans se renier, se réduire à une assurance muette, à un ronron satisfait, à la répétition catéchistique de dogmes intangibles; mieux encore, qu'elle n'est pas seulement *dans* l'histoire comme un contenu dans un contenant, mais que, portée par l'histoire empirique, elle est elle-même histoire au second degré : procès de *production* (de quelque chose qui resterait à définir), *progress*. C'est en ce sens que, plutôt que d'avoir simplement une histoire, elle est elle-même, structurellement, histoire.

D'aucuns trouveront sans doute que notre analyse traduit une surestimation de la philosophie, une illusion sur son pouvoir. Ils concéderont à la rigueur que la philosophie n'existe, comme la science, que sous la forme d'une histoire théorique, mais ils s'empresseront d'ajouter que, contrairement à l'histoire des sciences, celle de la philosophie est purement répétitive, purement circulaire, qu'en elle rien ne se crée, qu'elle est finalement une histoire pour rien, un discours pour rien. Ces contradicteurs pourraient trouver dans l'histoire de la philosophie de solides références à l'appui de leur thèse : Kant, par exemple, et d'une certaine manière Marx, puis Lénine.

D'abord Kant. L'immense projet de la *Critique de la raison pure* part, on le sait, d'un constat : le constat douloureux de l'échec de la raison humaine toutes les fois qu'elle a prétendu résoudre les problèmes transcendants. L'histoire de la philosophie n'est, pour Kant, que l'histoire de cet échec. La philosophie est ce «champ de bataille» (*Kampfplatz*) où s'affrontent, depuis toujours, des doctrines inconciliables qui se ramènent, pour l'essentiel, à deux grands types :

le dogmatisme et le scepticisme. Pour mettre fin à ces combats stériles où la raison s'épuise en un gaspillage inutile d'énergie, il ne faut rien de moins qu'un examen critique du pouvoir même de l'esprit comme faculté de connaissance, une détermination de l'étendue réelle de ce pouvoir et des limites de son exercice légitime. Le projet kantien se fonde ainsi sur une mise entre parenthèses de l'histoire de la philosophie : qu'importe en effet cette histoire, si elle n'a pu amener au jour, après tant de détours, une seule vérité qui soit unanimement reconnue par tous, si elle n'a été jusqu'ici que le théâtre de vaines querelles, le champ clos d'une guerre généralisée de tous contre tous : *bellum omnium contra omnes*, comme dira Husserl.

Biffage, donc, de l'histoire de la philosophie. A l'œuvre dès la préface (dès les *deux* préfaces), ce geste se fera plus précis et plus explicite dans l'introduction de la *Critique de la raison pure*. On sait que cette introduction s'efforce, d'un bout à l'autre, de *poser* (d'articuler) l'unique problème auquel sera consacré tout le livre : comment des jugements synthétiques *a priori* sont-ils possibles? On sait aussi comment cet unique problème se monnaie immédiatement en trois questions distinctes et complémentaires:

- comment la mathématique pure est-elle possible?
- comment la physique pure est-elle possible?
- comment la métaphysique est-elle possible?

Le plus remarquable est que cette troisième question, qui est d'une certaine manière la première puisque c'est elle qui motive la question générale elle-même et, par voie de conséquence, les deux premières questions particulières, apparaît d'entrée de jeu frappée d'une équivoque indépassable. Dans le cas de la mathématique et de la physique pure, on a affaire, en effet, à deux sciences réellement données, dont on entreprend, par une analyse régressive, de découvrir les conditions de possibilité. Dans le cas de la métaphysique, rien de tel: elle n'existe pas comme science, mais seulement comme «disposition naturelle», désir irrépressible, manque. Ce n'est donc pas d'une science, mais du désir d'une science, ce n'est pas d'une présence, mais d'une absence douloureuse, qu'il va falloir montrer, par récurrence, les conditions de possibilité. L'analyse

induite par le petit *mot* «possible» ne reste régressive qu'au prix de ce décalage dans le réel, entre les statuts des *objets* qu'il s'agit d'analyser : «sciences» dans un cas, «disposition naturelle» ou «besoin» dans l'autre. Par contre, lorsque cette troisième question sera formulée dans les mêmes termes que les deux précédentes: comment la métaphysique est-elle possible *en tant que science*? l'identité de la forme ne sera qu'apparente. Il ne s'agira plus de *remonter* d'une science donnée à ses conditions de possibilité, mais de définir les conditions d'émergence d'une *science à venir*. Le petit mot «possible» aura changé de sens : il n'appellera plus une analyse régressive, mais une exploration prospective.

Cette équivoque, disions-nous, est remarquable. Pourquoi ? Parce que la thèse de la non-scientificité de la métaphysique (de la métaphysique précritique, s'entend) produit, dans le texte kantien, un effet précis : effet d'annulation, d'invalidation de toute l'histoire de la philosophie occidentale, considérée comme la répétition inlassable d'un même dogmatisme engendrant des thèses contradictoires, et entrecoupé de temps à autre par des doctrines sceptiques:

L'usage dogmatique de la raison sans critique ne mène [...] qu'à des assertions sans fondement, auxquelles on en peut opposer de tout aussi vraisemblables, et, par suite, au *scepticisme*. [...] On peut donc et l'on doit *considérer comme non avenues* [souligné par nous, P. H.] toutes [es tentatives faites jusqu'ici pour constituer dogmatiquement une métaphysique]⁹⁶.

A cette annulation d'une histoire dont les diverses productions sont «considérées comme non avenues» s'articule une thèse complémentaire : la thèse de l'universalité de la métaphysique comme «disposition naturelle» :

C'est ainsi que, chez tous les hommes, dès qu'en eux la raison

⁹⁶*Critique de la raison pure*, trad. A. Tremesaygues et Pacaud, P. U. F., Paris, 1963, p.45.

s'est élevée jusqu'à la spéculation il y a eu réellement dans tous les temps une métaphysique, et c'est pourquoi aussi il y en aura toujours une⁹⁷.

L'effort de Kant vise justement à expliquer la possibilité de cette «métaphysique naturelle», la possibilité de ces questions qui s'imposent pour ainsi dire d'elles-mêmes, universellement à la raison humaine. Si tous les hommes sont naturellement métaphysiciens, c'est en vertu de la nature même de la raison, qui la pousse irrésistiblement à sortir du champ de l'expérience et à remonter la série des conditions, vers l'Inconditionné qui les fonde. Ce mouvement est irrépressible chez tous les hommes, dans toutes les cultures. La civilisation occidentale ne jouit, à cet égard, d'aucun privilège : la raison y est vouée, comme ailleurs, au même destin, au ressassement sans issue des mêmes questions. Tant que n'a pas été institué un «tribunal» chargé de la «garantir dans ses prétentions légitimes» et de «condamner en retour toutes ses usurpations sans fondement», tant que n'a pas été instituée une *critique de la raison pure*, l'histoire de la métaphysique est une histoire *pour rien*. Les discussions subtiles, l'énorme littérature consacrée pendant des siècles par l'Occident à cet ordre de problèmes ne sont que vaine agitation théorique, diatribes stériles auxquelles n'a rien à envier le bavardage tranquille des mythologies dites primitives. En Europe comme ailleurs, la métaphysique n'existe que comme «disposition naturelle». Pas plus là-bas qu'ici elle n'est donnée comme science. Nous en sommes tous, sous ce rapport, au même point : au même degré de dénuement théorique.

Voilà qui pourrait en effet nous rassurer, en réhabilitant d'une certaine manière, en tant que modes de cette universelle «métaphysique naturelle», nos mythologies (cosmogonies, théogonies, anthropogonies, eschatologies, etc.), nos conceptions du monde, nos sagesses - bref, toutes ces formes de pensée que nous opposons tout à l'heure, en raison de leur clôture systématique, à la philosophie

⁹⁷*Ibid.*, p. 44.

considérée comme histoire.

Pourtant, à y regarder de près, la critique kantienne est elle-même un moment de cette histoire qu'elle récuse : elle y apparaît à un point déterminé de son évolution et est portée, en fait, par toute cette évolution. Kant en a lui-même pleinement conscience. Ce n'est pas un hasard s'il se situe si fréquemment par rapport à Hume. L'analyse humienne du concept de cause, la réduction psychologiste de toutes les liaisons prédictives à de simples effets de l'association, le parti pris subjectiviste, qui ramène à des lois du fonctionnement de l'esprit humain les rapports objectifs entre les phénomènes, l'impossibilité qui en résulte de la science comme de la métaphysique, tout cela avait exercé sur Kant une profonde impression qui devait, selon la formule célèbre des *Prolegomènes*, « le tirer de son sommeil dogmatique »⁹⁸.

Si bien que la *Critique de la raison pure* peut être lue, d'un bout à l'autre, comme la résolution méthodique de l'unique problème de Hume, reformulé et situé au niveau de généralité où ce dernier n'avait pas su le placer : comment est possible le jugement causal ? Il faut lire et relire à cet égard les pages enthousiastes consacrées à Hume dans l'introduction et dans le texte même des *Prolegomènes*, puis les nombreux passages, qui se comptent par dizaines, où sa problématique est invoquée à l'intérieur de la *Critique* « on verra à quel point Kant s'est senti *interpellé* par Hume, à quel point son œuvre, loin de se juxtaposer simplement à celle du grand sceptique anglais dans une histoire pour ainsi dire extrinsèque, s'y articule au contraire intimement, dans une relation à la fois de continuité et d'opposition - dans une relation *dialectique*, au sens strict. Preuve que, malgré son énorme biffage de l'histoire de la pensée, ou plutôt par ce biffage même, par cette patiente déconstruction des plus beaux édifices de la raison spéculative, Kant prend place, en fait, à l'intérieur d'un certain *courant* de cette même histoire. Mieux, c'est encore lui qui nous donne les moyens de penser la fonction théorique précise de *ce* courant par

⁹⁸KANT, *Prolegomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, traduit de l'allemand par J. Gibelin, Vrin, Paris, 1974, p. 13: «Je l'avoue franchement: ce fut l'avertissement de *David Hume* qui interrompit d'abord, voilà bien des années, mon sommeil dogmatique.»

opposition à tous les autres : le scepticisme père de la philosophie critique, n'est pas une philosophie parmi d'autres; il ne peut être mis sur le même pied que les diverses constructions de la métaphysique dogmatique; il fonctionne au contraire dans l'histoire de la métaphysique comme un pouvoir de négation et de mise en question, comme une mauvaise conscience. Plutôt, il est ce par quoi la métaphysique, échappant à la simple juxtaposition ou à l'opposition frontale de systèmes clos et irréductibles, vient à s'inscrire dans une histoire de la pensée, dans une histoire de la philosophie, qui inclut aussi bien la métaphysique que son propre contraire.

On trouve dans les dernières pages de la *Critique de la raison pure*, dans cette «Théorie transcendantale de la méthode» censée constituer la deuxième partie du livre mais contrastant par sa brièveté avec la longueur de la première partie, dite «Théorie transcendantale des éléments», l'ébauche de ce que Kant appelle une «histoire de la raison pure»⁹⁹ 22». Si cette histoire ne nous présente que des «édifices en ruines», des systèmes en déconfiture sans aucune crédibilité ni pouvoir de conviction, il n'en demeure pas moins que ces ruines nous instruisent, qu'elles ont une histoire qui n'est pas purement négative, puisqu'à travers elle devait mûrir l'idée, le projet même d'une *critique de la raison pure*; et que l'agent constant de ces ruines, l'élément corrosif qui, à démolir ces édifices les uns après les autres, à neutraliser réciproquement les systèmes dogmatiques, dynamise la raison et fait naître en elle l'exigence de la critique, n'est autre que le scepticisme. Nous sommes donc tenté, pour rendre compte des nuances de la position kantienne sur ce chapitre, de distinguer en toute rigueur métaphysique et philosophie, en généralisant l'opposition explicitement établie par Kant entre métaphysique dogmatique et philosophie transcendantale : s'il n'y a pas d'histoire de la métaphysique comme telle parce que celle-ci est pure répétition, affrontement sans issue de dogmatismes opposés, il existe par contre une histoire de la philosophie qui n'est autre que l'histoire de la question de la possibilité de la métaphysique, et qui peut récupérer

⁹⁹C'est le titre du tout dernier chapitre du livre (*op. cit.*, p. 569).

après coup, en les intégrant, les diverses productions de la métaphysique dogmatique. L'histoire de la philosophie ainsi comprise obéit à une nécessité interne, à une logique. Comme l'écrit Kant dans un chapitre intitulé «Discipline de la raison pure» :

Le premier pas, dans les choses de la raison pure, qui en marque l'enfance, est *dogmatique*. Le second pas [...] est *sceptique* et témoigne de la prudence du jugement affiné par l'expérience. Mais il est encore un troisième pas nécessaire, qui n'appartient qu'au jugement mûr et viril appuyé sur des maximes solides et d'une universalité à toute épreuve : il consiste à soumettre à l'examen non point *les faits* de la raison, mais la raison même en ce qui concerne tout son pouvoir et toute la capacité qu'elle a d'arriver à des connaissances pures *a priori*.

(*Op. cit.*, p. 519.)

Il y a donc comme une rationalité interne, une téléologie de l'histoire de la raison pure, qui fait apparaître progressivement l'exigence de la connaissance de soi: de la critique. Par où Kant se montre pleinement homme de son temps. Le progrès de la philosophie n'est qu'un cas particulier du progrès des Lumières. Le projet même de la *Critique* s'enracine profondément dans l'esprit du siècle : nous en sommes avertis dès la préface du livre¹⁰⁰. Et l'on sait comment Kant définissait les Lumières : «La sortie de l'homme de sa minorité, dont il est lui-même responsable¹⁰¹».

Nous n'avons cité qu'à titre d'exemple le rapport de Kant à Hume. Il en est d'autres moins directs peut-être, moins favorables parfois, mais tout aussi décisifs. Ainsi Locke est cité plus d'une fois

¹⁰⁰«Notre siècle est particulièrement le siècle de la critique à laquelle il faut que tout se soumette. La *religion* alléguant sa *sainteté*, et la *législation* sa *majesté*, veulent d'ordinaire Y échapper; mais alors elles excitent contre elles de justes soupçons et ne peuvent prétendre à cette sincère estime que la raison accorde seulement à ce qui a pu soutenir son libre et public examen » (*op. cit.*, préface de la 1^{re} édition (1781), p. 6. Souligné dans le texte).

¹⁰¹Cf. l'article: «Réponse à la question: qu'est-ce que les lumières?» (1784), recueilli dans KANT, *La Philosophie de l'histoire*, Gonthier, Paris, 1965, p. 46.

comme le véritable fondateur de l'empirisme moderne, que Hume devait ensuite porter à sa plus parfaite cohérence. La notion de catégorie, dans l'Analytique transcendantale, est empruntée à Aristote pour être ensuite redéfinie, réévaluée dans une perspective critique. Platon, Berkeley et parfois Descartes fonctionnent dans le discours kantien comme des modèles négatifs, des exemples d'écueils à éviter, pour ne pas parler du rationalisme de Leibniz et de Wolff que Kant avait lui-même longtemps professé (le fameux «sommeil dogmatique») avant de le soumettre à une critique d'autant plus radicale, sous l'effet corrosif de l'empirisme humien.

Nous pourrions nous en tenir là, puisque voilà prouvé, sur l'exemple de Kant, ce que nous voulions démontrer : qu'aucune philosophie, si neuve soit-elle, ne naît *ex nihilo*, que toute doctrine, en ce domaine, se donne pour une réplique à des doctrines antérieures, sur le mode ambigu de la confirmation et de la réfutation; mieux encore, pour un appel à des développements ultérieurs, attente de confirmations et de réfutations futures; qu'ainsi toute philosophie renvoie, par-devant comme par-derrière, à l'histoire inépuisable de la discipline.

Il resterait cependant à rendre compte du geste kantien mentionné plus haut : de cette réduction de l'histoire de la philosophie par quoi voudrait s'instaurer la philosophie critique, et que semblent démentir, dans les faits, les multiples rapports que celle-ci continue d'entretenir avec cette même histoire.

Ce n'est pas seulement chez Kant que nous observons cette équivoque. Nous la retrouvons à des degrés divers chez tous les grands classiques, chez tous ceux qui ont eu conscience d'opérer une mutation dans l'histoire de la philosophie. Descartes, au XVII^e siècle, tirait un grand trait sur l'enseignement scolastique, qui n'avait pas su lui procurer la certitude qu'il recherchait, et fondait sur ce biffage le retour violent au *cogito* comme source ultime de toute vérité. Plus près de nous, Husserl, las des bavardages empiristes sur l'origine psychologique des lois logiques, exige, en une formule célèbre, le « retour aux choses mêmes», par-delà les discours savants qui tendent à les dissoudre dans le flux de la conscience subjective; l'histoire de la

philosophie ne pouvait être perçue, à ce stade inaugural de la phénoménologie, que comme l'histoire d'un oubli, d'une perte de l'essentiel, d'une aliénation. Tout l'effort de Husserl devait tendre à rétablir ce contact originaire avec les choses, cette ouverture au sens par quoi se définit toute conscience. D'où cette règle clairement formulée dans *La Philosophie comme science rigoureuse*:

Il ne faut pas que l'impulsion philosophique naisse des philosophies, mais des choses et des problèmes.

On connaît pourtant la suite de l'histoire. Par-delà sa rupture avec l'héritage scolastique, son retour radical à *l'ego cogito*, la philosophie cartésienne véhicule des concepts, exploite des thèmes hérités de cette même tradition. Nombre de ses gestes, qui comptent parmi les plus décisifs - et parfois parmi les moins convaincants -, telle cette fameuse réification du cogito, cette hâte à lester l'acte pur du penser d'un support substantiel (défini *comme res cogitans*) que Kant, puis Hegel, Husserl et bien d'autres devaient, chacun à sa manière, lui reprocher, ne se comprennent qu'en fonction de la logique tacite de la métaphysique aristotélicienne et médiévale. A son tour, Husserl, en rompant avec le psychologisme régnant, en revenant à l'ego transcendantal pour en dégager méthodiquement les structures intentionnelles, a conscience de répéter, pour l'essentiel, le geste fondateur de la philosophie cartésienne. Mieux, méditant la crise des sciences et de l'humanité européennes, il devait, dans ses dernières œuvres, mettre sa propre philosophie en perspective, en l'interprétant comme la manifestation d'un *télos* inhérent à l'histoire elle-même.

La position de Kant est donc loin d'être singulière. Toute grande philosophie commence par une mise entre parenthèses, par une dénégation pratique de l'histoire de la philosophie. Toute grande philosophie est recommencement, mise en question radicale. Mais la rupture elle-même se laisse penser après coup, en une récurrence elle aussi essentielle à toute philosophie, comme un moment nécessaire de l'histoire de la philosophie: tournant, renaissance, révolution, mutation, etc., s'effectuant à *l'intérieur* de cette histoire, et non

suppression ou annihilation venant du dehors.

Voilà donc constaté *le fait*: l'histoire de la philosophie n'évolue pas de manière simplement cumulative, par addition de pensées nouvelles à des pensées anciennes. Elle progresse par paliers successifs séparés par de brusques failles et de profondes ruptures, elle se fraie un chemin à travers des crises, des mises en question radicales, où tout le passé semble soudain s'engloutir pour ressurgir l'instant d'après, transfiguré. L'histoire de la philosophie présente ainsi une structure analogue à celle que Bachelard décrivait pour les sciences :

Il n'y a pas *développement* des anciennes doctrines vers les nouvelles, mais bien plutôt *enveloppement* des anciennes pensées par les nouvelles¹⁰².

C'est là, sans doute, une structure type de l'histoire de la pensée: la structure de *l'après coup*, la récurrence qui permet à chaque figure de la science, comme de la philosophie, de réinterpréter les figures antérieures après les avoir au départ récusées, et de les resituer dans un espace théorique réorganisé. En philosophie comme dans les sciences, on ne passe pas, par un simple processus d'explicitation, d'une théorie ancienne à une théorie nouvelle. Il faut avoir déjà accédé à cette théorie nouvelle pour être en mesure de découvrir les limites de l'ancienne, en même temps que sa validité relative.

Nous nous sommes jusqu'ici contenté de décrire ce *fait*, sur quelques exemples classiques. Il resterait cependant à en rendre raison, à expliquer pourquoi l'histoire de la philosophie ne procède pas en droite ligne, mais pour ainsi dire en zigzag; pourquoi toute grande philosophie doit, pour s'établir, bouleverser l'espace théorique existant; à quelles lois, à quelles régularités ou séries de conditions obéissent ces bouleversements. Poser une telle question, c'est déjà, remarquons-le, sortir en quelque manière de la philosophie pour la penser elle-même comme objet, tenter sur elle un discours qui anticipe d'une certaine façon sur ce que sera peut-être un jour, comme le souhaite Althusser, «une théorie non philosophique de la

¹⁰²Gaston BACHELARD, *Le Nouvel Esprit scientifique*, op. cit., p. 58.

philosophie¹⁰³». Car il est impossible d'entendre une telle question à l'intérieur de la philosophie. Le philosophe ne peut que *constater* ce mode d'articulation des doctrines. Il ne peut *l'expliquer*; pour une raison bien simple, c'est que toutes les raisons qu'il pourrait invoquer renverront toujours, en dernière analyse, à l'essence universelle du discours en général, comme principe dernier de l'articulation de la philosophie en histoire. Ces raisons pourront faire comprendre que la philosophie ait une histoire - mieux, qu'elle soit elle-même histoire -, mais elles ne sauraient expliquer pourquoi cette histoire a une structure discontinue plutôt que continue.

Il faut donc considérer ici d'autres instances que celle du discours. C'est à quoi nous invitent très précisément Marx et Engels, dans *L'Idéologie allemande*. On connaît, sur ce point, leur position abrupte : la philosophie n'a pas d'histoire! On est tenté, bien sûr, après ce qui a été dit plus haut de Kant, Descartes et Husserl, de ne voir dans cette dénégation théorique de l'histoire de la philosophie que l'expression figurée de sa dénégation pratique, telle qu'elle s'opère dans le geste de rupture instaurateur de toute philosophie nouvelle. Et il reste vrai que cette thèse ne peut, sans absurdité, être prise à la lettre : Marx et Engels n'ignorent pas le *fait* de la succession réelle des philosophies, ni l'enchevêtrement complexe de leurs raisons, de leurs argumentations; ils n'ignorent pas que, dans cette succession, tout se tient, qu'à la limite chaque philosophie renvoie, comme un chaînon à la chaîne qui le porte, à l'ensemble des philosophies antérieures, contemporaines et à venir.

Il ne s'ensuit pas, toutefois, que cette thèse se réduise à une figure de rhétorique. Ce qu'affirment Marx et Engels, c'est que ni la succession des doctrines ni leur solidarité théorique ne suffisent pour faire une histoire. Il n'y a et ne peut y avoir, dans le pur domaine de la pensée, aucune mutation ou révolution, aucun *événement* au sens fort, qui ne renvoie à quelque événement du monde matériel, et ne doive précisément à ce renvoi d'apparaître lui-même comme un événement.

¹⁰³Louis ALTHUSSER, *Lénine et la Philosophie*, Maspero, Paris, 1972 (2^e éd.), p. 10.

C'est ce que n'avaient pas compris les jeunes hégéliens. Ceux-ci, prenant l'histoire de la pensée pour le tout de l'histoire, surestimaient l'importance de leur propre effervescence intellectuelle, voyaient dans l'Allemagne de l'époque «le théâtre d'un bouleversement sans précédent » et croyaient promouvoir «une révolution au regard de laquelle la Révolution française n'a été qu'un jeu d'enfants, une lutte mondiale qui fait paraître mesquins les combats des Diadoques¹⁰⁴». A ces idéologues prétentieux, Marx et Engels rétorquent que leurs révolutions théoriques sont de nature purement onirique, fantasmatique, qu'elles n'ont aucune prise sur le réel, que la véritable histoire se passe ailleurs : dans le monde matériel où les hommes n'arrêtent pas de *produire* leurs moyens d'existence. A la conception hégélienne de l'histoire, ils opposeront donc leur propre démarche dans *L'idéologie allemande* :

«A l'encontre de la philosophie allemande qui descend du ciel sur la terre, c'est de la terre au ciel que l'on monte ici. Autrement dit, on ne part pas de ce que les hommes disent, s'imaginent, se représentent, ni non plus de ce qu'ils sont dans les paroles, la pensée, l'imagination et la représentation d'autrui, pour aboutir ensuite aux hommes en chair et en os; non, on part des hommes dans leur activité réelle; c'est à partir de leur processus de vie réel que l'on représente aussi le développement des reflets et des échos idéologiques de ce processus vital. Et même les fantasmagories dans le cerveau humain sont des sublimations résultant nécessairement du processus de leur vie matérielle que l'on peut constater empiriquement et qui repose sur des bases matérielles. *De ce fait, la morale, la religion, la métaphysique et tout le reste de l'idéologie*, ainsi que les formes de conscience qui leur correspondent, *perdent aussitôt toute apparence d'autonomie. Elles n'ont pas d'histoire, elles n'ont pas de développement*; ce sont au contraire les hommes qui, en développant leur production matérielle et leurs

¹⁰⁴MARX, ENGELS, *L'Idéologie allemande*, Editions sociales, Paris, 1975, p. 41.

rapports matériels, transforment, avec cette réalité qui leur est propre, et leur pensée et les produits de leur pensée. *Ce n'est pas la conscience qui détermine la vie, mais la vie qui détermine la conscience.* [...]

[...] C'est là où cesse la spéculation, c'est dans la vie réelle que commence donc la science réelle, positive, l'exposé de l'activité pratique, du processus de développement pratique des hommes. Les phrases creuses sur la conscience cessent, un savoir réel doit les remplacer. *Dès lors qu'est exposée la réalité, la philosophie cesse d'avoir un milieu où elle existe de façon autonome*¹⁰⁵.»

Cette longue citation était nécessaire pour replacer dans leur contexte certaines formules aujourd'hui classiques qui, à être répétées machinalement en dehors de ce contexte, en sont venues à perdre toute signification réelle et à ne plus fonctionner que sur le mode incantatoire. Soit dit en passant, cette page est mortelle pour certains de nos «marxistes» officiels, car, s'il ne faut pas partir «de ce que les hommes disent, s'imaginent, se représentent [...] pour aboutir ensuite aux hommes en chair et en os», s'il faut au contraire juger leurs paroles à la lumière de leur pratique, il est clair aussi qu'il ne suffit pas de se dire marxiste pour l'être, qu'on doit toujours apprécier les déclarations officielles d'un pouvoir, même et surtout si ce pouvoir se dit révolutionnaire, à la lumière de sa pratique réelle; que le problème majeur, en matière d'analyse politique, n'est pas tant de savoir comment un régime se définit lui-même, que la fonction objective que remplit, dans le jeu politique où ce régime se trouve enserré, cette identité qu'il affiche de lui-même; qu'au-delà de la déclaration d'adhésion, réelle ou feinte, au marxisme le vrai problème concerne le mode d'appropriation historique du marxisme, le rôle concret qu'on lui fait jouer, en un mot, la manière dont il *fonctionne* : moyen de libération ou au contraire d'asservissement, catalyseur des énergies ou opium idéologique, matrice théorique de débats scientifiques et politiques ou monologue du pouvoir, langage des masses ou discours mystificateur dans le dos des masses. Mais

¹⁰⁵*Ibid.*, p. 51. Nous soulignons.

laissons-là ce problème.

Il est plus important pour notre propos de mesurer la portée exacte, le sens de l'affirmation paradoxale, et cependant classique : la philosophie n'a pas d'histoire. S'adressant à des intellectuels prétentieux enfermés dans leur univers théorique, et qui considéraient par surcroît, à l'instar de leur maître Hegel, le développement de l'Idée comme le moteur de l'histoire universelle, cette thèse n'avait d'autre sens que de relativiser l'histoire des idées elle-même, de la replacer dans le contexte d'où les idéologues l'avaient extraite pour l'hypostasier à tort, de montrer qu'en elle-même et par elle-même elle a tous les caractères d'un jeu, et qu'elle ne s'ordonne que d'être référée à l'histoire réelle du monde matériel. Il n'y a pas d'Idée en soi, pas d'Esprit qui ne soit esprit d'un homme, pas de Conscience qui ne renvoie à un sujet déterminé. Il n'y a donc pas de développement autonome de l'Idée, comme si celle-ci était un être vivant doué de spontanéité et tirant de lui-même la loi de sa propre croissance. Mais l'idée est toujours un produit de la pensée humaine, un produit de l'activité spirituelle, inséparable de l'activité matérielle, des hommes.

C'est donc à un renversement des perspectives que nous assistons ici. Marx et Engels ne nient pas, ou pas vraiment, que la philosophie puisse avoir une histoire. Ils admettent au contraire explicitement que «les hommes [...], en développant leur production matérielle et leurs rapports matériels, transforment, avec cette réalité qui leur est propre, et leur pensée et les produits de leur pensée», ce qui est une manière de reconnaître l'existence d'une telle histoire. Ce qu'ils ajoutent cependant, c'est que cette histoire n'est pas autonome et ne tire pas d'elle-même la loi de son propre développement, mais qu'elle est déterminée, en dernière analyse, par l'histoire de la production des biens matériels et des rapports sociaux de production.

Les modalités précises de cette détermination, dont nous savons aujourd'hui qu'elle n'est qu'une détermination *en dernière instance*, ne sont pas définies dans ce texte. Il faut, pour en donner la théorie, interroger d'autres textes et replacer *L'Idéologie allemande* dans l'ensemble de l'œuvre de Marx. On aperçoit alors à quel point sont énigmatiques les formules tranchantes de ce livre, et combien en

serait erronée, au regard de la théorie développée dans les œuvres ultérieures, une interprétation littérale. Louis Althusser a dit à ce sujet des choses qu'on ne peut plus aujourd'hui ignorer : la conception marxiste de l'histoire n'est pas le simple renversement de la conception hégélienne, la substitution pour ainsi dire mécanique d'un monisme matérialiste (économiste) à un monisme idéaliste. Marx ne se contente pas de « recevoir » le concept hégélien d'histoire pour le déterminer autrement ou le remplir d'un autre contenu, mais il construit lui-même un autre concept d'histoire, à partir d'une conception toute différente de la nature du tout social. Alors que pour Hegel la société était un tout homogène dont chaque partie est *pars totalis*, exprimant au même titre et au même degré que toute autre partie l'essence intérieure du tout, et manifestant, à sa manière, la présence du concept à soi-même dans le moment historique donné, le tout marxiste est un tout complexe, hiérarchisé et décentré, comportant des niveaux distincts et relativement autonomes. Chaque niveau de ce tout évolue selon un rythme propre, chaque instance possède un type d'existence historique différent, et il n'est pas possible de penser dans le même temps historique ces différents niveaux ou instances. Il n'y a donc pas, rigoureusement parlant, une seule et même « histoire » de la société, encore moins une « histoire générale » de l'humanité, sorte de milieu neutre où viendraient se loger successivement, tels des clients dans le lit d'une prostituée, des événements différents, mais il y a, pour chaque mode de production, des histoires différentielles des différents niveaux ou instances : une histoire économique scandée selon un rythme propre, une histoire politique, une histoire des religions, une histoire des idéologies, une histoire de la philosophie, une histoire des sciences, une histoire de l'art, etc., également scandées de façon spécifique. L'idée d'un temps homogène et continu disparaît. L'histoire abstraite 'éclate en une pluralité d'histoires différentielles sans référence à un temps commun (le temps abstrait de l'horloge), mais articulées les unes aux autres suivant la nature spécifique du tout considéré (du mode de production considéré), et seulement déterminées « en dernière instance », à travers toute une série de médiations absolument

incontournables, par la « base » économique¹⁰⁶.

Ce n'est certainement pas le lieu de développer ce thème. Nous ne l'évoquons que pour situer à leur juste place, donc relativiser, au regard des œuvres de la maturité de Marx (notamment *Misère de la philosophie*, *Contribution à la critique de l'économie politique* et *Le Capital*), les positions abruptes de *L'Idéologie allemande*, comme d'ailleurs des *Thèses sur Feuerbach*, qui datent de la même époque. La philosophie est tout entière, dans ces textes de 1845, rejetée du côté de l'idéologie et promise, à ce titre, à une mort joyeuse au profit de la seule science, laquelle n'échappe elle-même à l'idéologie que parce qu'elle est conçue, selon le schéma classique des théories empiristes de la connaissance, comme un décalque du réel, et non comme un travail conceptuel produisant ses propres objets. Il faut, pour comprendre ces textes énigmatiques, se souvenir qu'ils appartiennent à la période dite de la « coupure » (Althusser), celle où Marx entreprend, selon ses propres termes, de « régler ses comptes avec sa conscience philosophique d'autrefois »; qu'à ce titre ils sont fatalement marqués du sceau de l'exagération et de la violence polémique. Réagissant contre l'idéalisme de Hegel, Marx et Engels ne pouvaient, en 1845, s'embarrasser de nuances. Ils ne pouvaient qu'en inverser les propositions terme pour terme, et opposer brutalement à ce monisme de l'Idée un matérialisme d'allure mécaniste, en attendant d'instruire les nouveaux concepts où devaient s'énoncer la science et la philosophie nouvelles fondées en cette rupture.

Quoi qu'il en soit, toutefois, de ces remaniements ultérieurs, le renversement opéré dans cet extrait de *L'idéologie allemande*, même atténué, même précisé par les œuvres de la maturité de Marx, nous renvoie à un autre concept d'histoire que celui dont nous sommes

¹⁰⁶Voir Louis ALTHUSSER, *Pour Marx*, *op. cit.*, notamment les chap. 3: « Contradiction et Surdétermination »; et 6: « Sur la dialectique matérialiste ». ID., « L'Objet du Capital », *Lire le Capital*, *op. cit.*, t. II: voir notamment les paragraphes 4 (« Les Défauts de l'économie classique; esquisse du concept d'histoire ») et 5 (« Le Marxisme n'est pas un historicisme »).

Voir aussi Etienne BALIBAR, « Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique », *Lire Le Capital*, t. II, notamment p. 242-251.

partis. Nous ne pouvions en effet imaginer d'autre histoire que celle du discours. L'histoire n'était pour nous que la forme développée de l'articulation de la parole, de son étalement dans le temps, et, par voie de conséquence, la forme développée de la liaison des lettres dans l'écriture, du déploiement linéaire des mots sur la surface du papyrus. L'histoire pour nous était histoire du logos, elle n'était, à la limite, qu'un autre nom du logos : discours, raisonnement, raison. Nous pouvions donc sûrement penser l'historicité de la philosophie comme des sciences en tant que modes du logos, mais nous ne pouvions penser l'histoire de l'art qu'en la réduisant à l'histoire du discours sur l'art. Nous pouvions encore moins penser l'histoire économique, l'histoire de la production matérielle, ce que Marx et Engels appellent, dans cet extrait, le «processus de vie réel», le «processus de la vie matérielle», le «développement de la production matérielle», le «processus de développement pratique» des hommes.

Disons le mot : notre concept d'histoire était un concept *idéaliste*. Sous-jacente à notre analyse était la conception hégélienne de la philosophie comme pur développement de l'Idée, conception faisant de l'histoire de la pensée le noyau rationnel et, à la limite, le tout de l'histoire. La critique de Marx fait voler en éclats ce concept élémentaire d'histoire. Elle nous oblige à référer le développement linéaire des idées, l'enchaînement du discours, la solidarité théorique des doctrines, à une histoire plus fondamentale, déterminante en dernière instance, celle de la production.

On ne peut se cacher, bien entendu, les difficultés théoriques de ce nouveau concept d'histoire. Il n'a pas pour lui l'évidence massive de la métaphore de la *ligne* ou, plus exactement, de la *chaîne*. Il est infiniment moins transparent et moins limpide que le premier concept. L'histoire marxiste n'est plus articulation simple d'un discours linéaire se compliquant tout au plus de la pluralité de traditions théoriques divergentes, mais à la limite réductibles les unes aux autres par des lois mathématiques de transformation et de conversion. C'est l'articulation complexe de «niveaux» ou «d'instances» dont chacun a son mode d'existence et sa légalité propres, et qui sont par conséquent hétérogènes, irréductibles les uns

aux autres. Dans ce déploiement des «niveaux » se perd l'unité du concept d'histoire, qui paraissait si assurée dans la conception de Hegel. En même temps surgit une difficulté nouvelle, inconnue de Hegel : celle du *passage* d'un moment historique à un autre. Ce passage allait de soi dans la philosophie idéaliste, n'étant autre que la fluence même de la parole, l'évocation, confirmative ou contradictoire, d'une idée par une autre - ce que les empiristes interprétaient mécaniquement comme une «association». Mais le passage d'une structure économique à une autre? d'un mode de production à un autre?

Nous ne tenterons pas ici de résoudre ce problème, ni même de le poser dans toute son étendue¹⁰⁷ 30. Signalons seulement qu'en fait ce problème du passage ne concerne pas seulement l'histoire matérielle. Il se pose aussi bien au niveau des formations spirituelles, où il est seulement occulté par les présupposés continuistes de la conception idéaliste et logocentrique de l'histoire. La difficulté de ce problème n'est donc pas un argument contre le matérialisme. Celui-ci ne fait au contraire que la *révéler* et en rendre possible, par là même, la solution, là où elle était simplement inaperçue, refoulée.

Ajoutons également ceci : en raison de la différence de statut entre les deux concepts d'histoire, il ne saurait être question de renoncer simplement à l'un au profit de l'autre, mais d'intégrer l'un à l'autre comme on intègre la partie au tout, le particulier au général : comme une théorie nouvelle «enveloppe» après coup, au dire de Bachelard, une théorie ancienne. Le concept hégélien d'histoire permet de penser le mode d'existence spécifique de la philosophie et des sciences par opposition au discours répétitif de la quotidienneté ou de l'art. Il n'a de sens, pour nous, que par cette valeur polémique, discriminative. C'est seulement à ce titre que nous l'avons ci-dessus utilisé. Mais une fois circonscrit le niveau propre du théorique (philosophique et scientifique), une fois défini ce que nous oserons appeler l'instance du théorique, il nous fallait en outre, pour rendre

¹⁰⁷Pour une bonne position du problème, voir E. BALIBAR, *op. cit.*, p. 277-324.

intelligible le mode spécifique de développement de cette instance, la situer à sa juste place dans ce tout complexe, hiérarchisé, qu'est la société. D'où le recours à un autre concept d'histoire infiniment plus riche, infiniment plus complexe.

Avançons, pour terminer, quelques hypothèses abruptes. Nous ne pouvons ici les justifier pleinement. Nous les donnons pour ce qu'elles sont: des éléments possibles de réponse au problème, posé plus haut, des conditions de possibilité des révolutions philosophiques. A la lumière des analyses précédentes, ce problème peut se formuler : qu'est-ce qui, en dehors de la philosophie, détermine les mutations dont est faite son histoire? Comment, par quelles médiations la pratique philosophique est-elle, en dernière instance, déterminée par les pratiques matérielles?

Et voici notre réponse. Elle s'appuie une fois de plus sur une précieuse remarque d'Althusser. Ce dernier, reprenant dans *Lénine et la Philosophie* une des thèses de son «cours de philosophie pour scientifiques», non publié,' nous avertit que les grandes révolutions philosophiques font toujours suite aux grandes révolutions scientifiques, que la philosophie est donc organiquement liée, dans sa genèse comme dans son évolution, à la naissance et au développement des sciences:

La philosophie n'a pas toujours existé; on n'observe l'existence de la philosophie que dans un monde qui comporte ce qu'on appelle une science ou des sciences. Science au sens strict : discipline théorique, c'est-à-dire idéale et démonstrative, et non agrégat de résultats empiriques. [...]

[...] Pour que la philosophie naisse ou renaiss, il faut que des sciences soient. C'est peut-être pourquoi la philosophie au sens strict n'a commencé qu'avec Platon, provoquée à naître par l'existence de la mathématique grecque; a été bouleversée par Descartes, provoquée à sa révolution moderne par la physique galiléenne; a été refondue par Kant, sous l'effet de la découverte newtonienne; a été remodelée par Husserl, sous l'aiguillon des

premières axiomatiques, etc.¹⁰⁸.

La philosophie ne se lève, en d'autres termes, que le soir tombé : nous le savons depuis la préface des *Principes de la philosophie du droit* de Hegel. Mais ce retard est ici spécifié comme retard sur la science, contrecoup différé, dans le discours philosophique, des grands événements de l'histoire des sciences¹⁰⁹.

Or, si cette hypothèse est juste, nous y tenons la réponse à notre question. Les mutations philosophiques sont fonction des révolutions

¹⁰⁸ALTHUSSER, *Lénine et la Philosophie*, op. cit., p. 27. Voir le même texte, dans la réédition de 1972, p. 22.

¹⁰⁹C'est d'abord ainsi qu'Althusser est tenté d'expliquer le «retard» historique de la philosophie marxiste - le matérialisme dialectique - sur la science marxiste - le matérialisme historique. Mais la notion même de retard sera bientôt reprise et corrigée, à la lumière, précisément, de la thèse léniniste de la lutte des tendances en philosophie et de la nécessité d'une «prise de parti: en philosophie: si la philosophie est un champ de bataille où s'affrontent perpétuellement, comme le disait déjà Engels, l'idéalisme et le matérialisme, si son histoire n'est que la répétition continuelle de cet affrontement, alors il faut croire qu'en philosophie on n'est jamais en retard, qu'il n'existe pas à proprement parler une histoire *de* la philosophie, mais seulement une histoire *dans* la philosophie, une histoire du déplacement des lignes de démarcation tracées par la philosophie à l'intérieur du discours des sciences, entre le scientifique proprement dit et l'idéologique. Alors aussi la philosophie ne sera plus définie par son seul rapport aux sciences, mais par son double rapport aux sciences et à la politique, comme représentation de la politique dans le domaine du théorique, auprès des sciences, et inversement représentation de la scientificité dans la politique.

Nous n'engagerons pas ici le débat sur ces nouvelles thèses d'Althusser, qui paraissent en effet fidèles à l'esprit des grands textes philosophiques de Lénine, et dont les effets deviendront manifestes dans la *Réponse à John Lewis* et les *Eléments d'autocritique*. Disons seulement, pour ce qui concerne notre propos, que cette annulation théorique de l'histoire de la philosophie, réduite à la répétition d'un même geste, d'un même renversement entre les termes d'un même couple catégoriel (matière/esprit), ne supprime pas le fait que ce geste s'opère encore à travers des mots, le fait qu'il est, à proprement parler, la geste des doctrines philosophiques elles-mêmes, l'effet pratique de leur dispositif théorique, l'effet pratique de la différence entre leurs dispositifs théoriques, donc l'effet pratique de leur histoire théorique. Le déplacement du tracé, où Althusser voit seulement une histoire *dans* la philosophie, fait un avec l'histoire *de* la philosophie et renvoie nécessairement à cette histoire comme à sa condition de possibilité.

scientifiques, des grandes «coupures» où se réorganisent les problématiques des sciences existantes ou se fondent, le cas échéant, de nouvelles sciences. Ces coupures elles-mêmes ne sont pas, bien entendu, de purs événements du discours; plutôt des effets théoriques, dans le champ du discours, des pratiques expérimentales qui informent d'un bout à l'autre la science : pratiques organiquement liées à l'ensemble des pratiques matérielles de l'homme, mettant en œuvre divers procédés techniques et dépendant, de ce fait, du développement de la technologie, donc des forces productives. Il faut, pour penser dans leur possibilité les révolutions philosophiques, aller jusque-là, admettre que le discours philosophique, sans être, comme pourrait le prétendre un matérialisme vulgaire, un reflet mécanique de la structure économique, s'ordonne néanmoins en toute rigueur au discours scientifique (dont il n'est pas non plus, bien entendu, un simple redoublement) et s'articule, par ce biais, à l'histoire des pratiques matérielles. Ce n'est encore, assurément, qu'une hypothèse. Il faut, pour lui donner consistance, de nouvelles et difficiles analyses d'histoire et de philosophie des sciences, qui mettraient en évidence, notamment, le caractère expérimental de chacune d'elles, y compris des mathématiques¹¹⁰. Il faut aussi de nouvelles analyses d'histoire de la philosophie, pour découvrir la relation spécifique de chaque grande problématique philosophique avec la science donnée, ou, le cas échéant, en gestation. Cette voie s'annonce, en tout cas, féconde, et c'est la seule, par surcroît, qui nous promette aujourd'hui une solution aux difficiles problèmes posés plus haut.

Et voici où nous voulions en venir : si notre hypothèse est juste, si le développement de la philosophie est fonction, d'une manière ou d'une autre, du développement des sciences, alors la philosophie africaine ne saurait être séparée de la science africaine, et nous n'aurons jamais, en Afrique, une philosophie au sens strict, une philosophie articulée comme une recherche sans fin, tant que nous

¹¹⁰Cf. par exemple les travaux d'Alain BADIOU, *Le Concept de modèle*, Maspero, Paris, 1969, et surtout de Pierre RAYMOND, *Le Passage au matérialisme*, Maspero, Paris, 1973.

n'y aurons pas produit, également, une histoire de la science, une histoire des sciences. La pratique philosophique, cette forme particulière de la pratique théorique qu'on appelle la philosophie, est inséparable de cette autre forme de pratique théorique qu'on appelle la science.

Plutôt que de revendiquer à cor et à cri l'existence d'une «philosophie» africaine qui nous dispenserait pour toujours de philosopher, nous serions donc mieux inspirés de nous employer patiemment, méthodiquement, à promouvoir ce qu'on pourrait appeler une *science* africaine : une *recherche scientifique* africaine. Ce n'est pas de la philosophie, c'est d'abord de la science que l'Afrique a besoin. Si la philosophie peut aussi la servir, c'est seulement dans la mesure où elle pourra contribuer à libérer, sur ce continent, une véritable tradition théorique, une tradition scientifique ouverte, maîtresse de ses problèmes et de ses thèmes, dans la mesure aussi où elle pourra, une fois cette tradition instaurée, contribuer d'une manière ou d'une autre à son enrichissement. Cette philosophie-là, cette recherche théorique articulée, en toute rigueur, sur la science, nous laisse à mille lieues des préoccupations autour desquelles s'est forgé et développé le mythe de la «philosophie» africaine dite traditionnelle. Elle nous laisse loin des problèmes métaphysiques de l'origine du monde, du sens de la vie, du pourquoi de la mort, du destin de l'homme, de la réalité de l'au-delà, de l'existence de Dieu, et tous autres problèmes insolubles qui relèvent, au fond, de la mythologie et auxquels se complaît habituellement la ruminant philosophique. Par contre, elle libère des problèmes théoriques nouveaux : tous ceux relatifs à l'essence, aux conditions de possibilité et à l'histoire du discours scientifique.

La première condition de l'histoire de la philosophie, la première condition de la philosophie comme histoire, c'est donc l'existence réelle d'une pratique scientifique, l'existence de la science comme pratique matérielle réglée se réfléchissant dans un discours. Mais il faut encore remonter plus haut : la condition première de la science elle-même, c'est l'écriture. Il est difficile d'imaginer une civilisation scientifique qui ne soit pas une civilisation de l'écriture, difficile

d'imaginer une tradition scientifique dans une société où le savoir ne se transmettrait que par voie orale. Les civilisations africaines ne pouvaient donc pas donner naissance à une *science*, au sens le plus strict et le plus rigoureux du terme, aussi longtemps qu'elles n'avaient pas subi la mutation profonde dont elles nous offrent aujourd'hui le spectacle, mutation qui, les travaillant de l'intérieur, les transforme petit à petit en civilisations de l'écrit.

Entendons-nous: l'Afrique précoloniale avait assurément amassé une riche moisson de connaissances vraies, de techniques efficaces, qui ont été transmises oralement de génération en génération, et qui font vivre encore aujourd'hui une bonne partie des populations de nos campagnes et de nos villes. Recueillir ce précieux héritage, l'éprouver et le systématiser est sans doute l'une des tâches les plus urgentes de notre génération. Mais, justement, puisque nous parlons de le recueillir et de le systématiser, puisque nous trouvons urgent de l'intégrer à notre savoir moderne, il faut croire que cet héritage n'avait pas encore été, jusqu'à notre époque, *recueilli, systématisé, intégré*. Il faut reconnaître qu'en lui-même et par lui-même il ne pouvait, de son propre mouvement, produire cette forme spécifique de connaissance que nous appelons, d'un terme très approximatif, le «savoir moderne»; qu'il a fallu, par contre, que nous ayons accédé à ce savoir «moderne» pour apercevoir rétrospectivement la possibilité et la nécessité d'une telle récupération. Enveloppement, comme dirait Bachelard, du savoir ancien par l'épistémè moderne, investissement récurrent de celui-là par celle-ci, plutôt que développement spontané du premier vers la seconde. Soit dit en passant, l'exécution correcte de ce projet d'enveloppement (d'intégration, de récupération, etc.) suppose l'élaboration d'une méthodologie qui n'est peut-être pas l'affaire des seuls «scientifiques», mais aussi celle des philosophes.

J'ajouterai encore une remarque. L'Afrique précoloniale n'était certainement pas, ou pas tout à fait, une société sans écriture. Théophile Obenga a récemment décrit, dans son excellent ouvrage

sur *L'Afrique dans l'Antiquité*¹¹¹, quelques-uns des systèmes d'écriture pratiqués sur notre continent avant l'invasion européenne, par exemple chez les *Vai* de Sierra-Leone, les *Bamun* du Cameroun, sans parler bien entendu des systèmes plus anciens et plus connus, comme l'égyptien antique. Mais cela ne résout pas notre problème. Car il ne suffit pas de savoir que des systèmes graphiques ont existé dans telle ou telle société, dans telle ou telle partie du continent. Il faut encore savoir *comment* ces systèmes étaient pratiqués, à *quoi* ils servaient concrètement, quelle était leur *place* dans la culture spirituelle et matérielle de la société: étaient-ils réservés à une classe privilégiée, la classe sacerdotale par exemple, et véhiculaient-ils de ce fait un savoir ésotérique et aristocratique, ou étaient-ils au contraire à la portée du grand peuple? Voilà le vrai problème.

On pourra également soutenir avec Cheikh Anta Diop lathèse de la régression historique : l'Afrique aurait connu, dans la plus haute Antiquité, une civilisation scientifique des plus brillantes, dont témoignent notamment les réalisations grandioses de l'Egypte des pyramides. Son dénuement actuel au plan scientifique et technologique ne serait donc pas originaire, mais l'effet d'une régression, d'une décadence¹¹². Je n'insisterai pas ici sur les difficultés de cette thèse, qui me paraît extrêmement féconde, mais qui doit encore, pour devenir une certitude, établir de manière péremptoire, et non pas seulement impressionniste ou conjecturale, la continuité historique, biologique, entre les populations de l'Egypte antique et celles de l'Afrique actuelle. Le point le plus important est que, même dans cette hypothèse, il resterait à expliquer la possibilité d'une telle régression culturelle. On serait sans doute alors obligé de mentionner comme l'une des causes possibles le caractère ésotérique, hiératique, de la science comme de l'écriture, dans une société où elles étaient monopolisées par une infime classe sacerdotale, qui en faisait des

¹¹¹Théophile OBENGA, *L'Afrique dans l'Antiquité*, Présence africaine, Paris, 1973.

¹¹²Cheikh Anta DIOP, *Nations nègres et Culture*, Présence africaine, Paris, 1955; *L'Afrique noire précoloniale*, 1960; *L'unité culturelle de l'Afrique noire*, 1960; *Antériorité des civilisations nègres: mythe ou vérité historique?*, 1967.

instruments de sa domination. Nous sommes ici, bien sûr, dans le domaine des hypothèses. Je ne voudrais pas m'y hasarder plus avant. Mais, ce qui reste certain, c'est que la première et la plus élémentaire condition de la *philosophie* comme de la *science* (au sens strict de ces mots), c'est une large et démocratique pratique de l'écriture. Condition nécessaire, même si elle n'est pas suffisante.

La philosophie africaine aujourd'hui

J'en ai suffisamment dit, je pense, pour ne plus m'attarder sur le troisième point : la philosophie africaine est peut-être en train d'opérer, sous nos yeux, sa première mutation décisive. Pour comprendre le sens de cette proposition, il faut avoir présent à l'esprit :

- premièrement, que la philosophie africaine *existe*;
- et, deuxièmement, qu'elle est autre chose que ce qu'on croit, ce que la littérature ethnologique a longtemps fait croire.

La mutation théorique actuelle, riche des promesses les plus insoupçonnées, résiderait alors dans cette prise de conscience de ce que la philosophie *n'est pas*, dans cette vigoureuse dénonciation des illusions antérieures relatives au mode d'existence historique de la philosophie africaine.

On commence en effet à comprendre que la philosophie africaine n'est pas cette hypothétique vision du monde collective, spontanée, irréfléchie, implicite, avec laquelle on l'avait jusque-là confondue. On commence à admettre qu'elle n'est pas ce système de croyances tacites auquel adhéreraient consciemment ou inconsciemment tous les Africains en général, ou plus spécialement les membres de telle ou telle ethnie, de telle ou telle société africaine. On reconnaît qu'en ce sens la «philosophie bantoue», la «philosophie dogon», la «philosophie diolla», la «philosophie yoruba», la «philosophie fon», la «philosophie wolof», la «philosophie sérère», etc., sont autant de mythes inventés par l'Occident; qu'il n'y a pas plus de «philosophie» africaine spontanée qu'il n'y a de «philosophies» occidentale ou française, allemande, belge, américaine, etc., spontanées, qui feraient

silencieusement l'unanimité entre tous les Occidentaux, ou entre tous les Français, tous les Allemands, etc.; que la philosophie africaine ne peut exister que sur le même mode que la philosophie européenne : à travers ce qu'on appelle une *littérature*.

On en convient : la philosophie africaine, *c'est* la littérature philosophique africaine¹¹³. Le seul problème est alors de savoir si cette littérature doit être entendue au sens étroit, ou s'il faut y inclure, outre la somme des écrits, les paroles non écrites et cette longue tradition qu'on appelle la littérature orale.

Cet élargissement du concept de littérature ne paraît soulever, à première vue, aucune difficulté. Mieux, il semble que le concept de littérature *orale* devrait théoriquement précéder celui de littérature tout court, comme la parole précède l'écriture. Le texte écrit paraît être simplement la transcription d'un énoncé précédemment oral, transcription qui ne modifierait en rien le contenu et la portée de cet énoncé.

On pourrait être tenté, au demeurant, d'invoquer à l'appui de cette thèse l'autorité d'un Jacques Derrida, notamment les analyses de sa célèbre *Grammatologie*¹¹⁴. On pourrait prendre modèle sur l'élargissement considérable dont paraît bénéficier dans ce livre le concept d'écriture, par-delà son sens étroit d'écriture phonétique, alphabétique. On sait en effet avec quelle vigueur Derrida dénonce l'ethnocentrisme occidental, qui a érigé l'écriture alphabétique, c'est-

¹¹³On en convient si bien que l'expression «littérature philosophique africaine» paraît à certains «tautologique», donc vaine. Il me souvient d'une discussion épique au département de philosophie de l'université nationale du Zaïre en 1972. Il s'agissait, dans le cadre d'un réajustement des programmes pour l'année suivante, de proposer un intitulé pour un cours sur la «philosophie africaine». Les expressions «littérature philosophique africaine» ou «textes philosophiques africains» furent alors longtemps combattues en raison, disait-on, de leur caractère tautologique. Mais le plus remarquable est que cette tautologie (que je m'emploie, justement, à faire reconnaître) n'était insupportable qu'à la tendance ethnologique la plus affirmée, celle justement qui se refusait, en fait, à en tirer les conséquences théoriques et pédagogiques, et qui croyait pouvoir, d'une «description phénoménologique» des coutumes et des croyances religieuses africaines, extraire une «philosophie» susceptible d'être enseignée.

¹¹⁴ Jacques DERRIDA, *De la grammatologie*, Editions de Minuit, Paris, 1967.

à-dire européenne par excellence, en modèle universel de l'écriture en général. On pourrait être tenté, au nom d'une réaction légitime contre cet ethnocentrisme, de dire qu'après tout la parole est aussi une forme d'écriture, et que ses plus belles inventions, transmises oralement de père en fils, et prodigieusement conservées dans la mémoire des peuples dits sans écriture, n'ont rien à envier aux inventions transmises par voie d'archive sous forme de documents visibles, matériels, manipulables; qu'en fin de compte la tradition orale est déjà un commencement d'écriture, puisque non seulement la parole, comme l'a montré Derrida, suppose une articulation, un contraste phonologique, donc un jeu de différences qui n'est autre, en substance, que le jeu même de l'écriture, mais encore la parole transmise, véhiculée de père en fils sans le support de l'archive, n'est possible que grâce à d'autres procédés mnémotechniques qui, en tant qu'adjuvants de la mémoire, jouent objectivement le même rôle que l'archive ou le document.

L'argument pourra séduire, mais il n'aura fait que reculer le problème. Car, enfin, si l'on supprime l'opposition classique entre la parole et l'écriture, si l'on affirme, comme le fait à juste titre Derrida, que l'écriture au sens courant, au sens empirique et volontariste, n'est qu'un mode dérivé d'une archi-écriture qui opère également dans la parole, le problème reste de savoir si ces deux modes ou formes d'écriture sont rigoureusement équivalents, s'ils jouent le même rôle et produisent les mêmes effets dans l'histoire de la culture. A aucun moment Derrida n'affirme une telle équivalence. Encore moins accepterait-il de réduire l'écriture empirique à un simple adjuvant de la parole, à une simple transcription d'une pensée préalablement accomplie et en pleine possession d'elle-même - bref, à une technique dérisoire sans effet sur le contenu auquel elle s'applique. Loin de cautionner une telle affirmation, l'auteur de la *Grammatologie* nous met au contraire expressément en garde contre elle, en l'identifiant très précisément comme la thèse centrale d'une idéologie déterminée, qu'il appelle le logocentrisme : idéologie selon laquelle le logos, ou parole, serait la forme la plus accomplie du langage et l'écriture une simple technique de conservation ou de mémorisation; idéologie

selon laquelle la parole serait antérieure à l'écriture, à *toute* écriture concevable, et serait, en tant que parole «vive», en tant que parole «pleine», la manifestation la plus spontanée et la plus rassurante de la vie, de la présence à soi, de la conscience pour Derrida, ce «logocentrisme» (ou «phonocentrisme») est la plus ancienne et la plus constante des illusions de la civilisation occidentale. Je serais enclin à y voir, pour ma part, non une tare spécifique de la civilisation occidentale, mais un préjugé universel, sans doute lié aux exigences de la vie en société comme telle.

Revenons cependant à notre problème, par-delà cette apparente digression. Nous parlions de la philosophie africaine, plus exactement de ce qu'elle *n'est pas*. Rejetant l'illusion classique qui la réduisait à un système de croyances collectif, irréfléchi et implicite, nous disions qu'elle ne pouvait exister que sous la forme de discours explicites, c'est-à-dire, avant tout, sous la forme d'une littérature. Le problème s'est alors posé de savoir en quel sens il fallait entendre cette «littérature» : s'il fallait la réduire à la littérature «écrite» (au sens habituel et empirique du mot «écriture»), ou s'il fallait également y inclure la littérature «orale». Ce que nous avons finalement compris, c'est que cette question en enveloppe une autre : celle du rôle et du statut respectifs de la littérature «écrite» et de la littérature «orale»; autrement dit, de l'écriture au sens empirique et dérivé (l'écriture livresque) et de l'écriture comme pure mémorisation (l'écriture pour ainsi dire psychique).

La question étant ainsi posée, je voudrais ici risquer une hypothèse : la tradition orale aurait plutôt tendance à favoriser la consolidation du savoir en un système dogmatique et intangible, tandis que la transmission par voie d'archive rendrait davantage possible, d'un individu à l'autre, d'une génération à l'autre, la critique du savoir. Ce qui prédomine dans la tradition orale, c'est la *peur de l'oubli*, la *peur des défaillances de la mémoire*, puisque celle-ci est ici abandonnée à elle-même, sans recours externe ni support matériel. L'homme est alors obligé de garder jalousement tous ses souvenirs, de les évoquer sans cesse, de les répéter continuellement, les accumulant et les entassant en un savoir global, tout entier présent à

chaque instant, toujours prêt à être appliqué, perpétuellement disponible. L'esprit, dans ces conditions, est trop occupé à *préserver* le savoir pour se permettre de le *critiquer*. La tradition « écrite », au contraire, en recourant à un support matériel, libère la mémoire, qui peut désormais se permettre d'oublier, d'exclure provisoirement, de mettre en cause, d'interroger, étant sûre, d'avance, de pouvoir retrouver au besoin, à tout instant, ses acquis antérieurs. Garante d'une mémoire toujours possible, l'archive rend superflue la mémoire actuelle et libère de ce fait les audaces de l'esprit.

De ce point de vue, on ne peut s'empêcher de trouver insuffisante l'analyse de Lévi-Strauss lorsque, pour distinguer les sociétés européennes des sociétés dites sans écriture, il prétend que les premières produisent une histoire « cumulative », « acquisitive », s'efforçant indéfiniment d'accroître biens et découvertes, tandis que les secondes vivraient passivement une histoire « froide », « non cumulative », « non acquisitive¹¹⁵ ». Il faudrait en toute rigueur renverser les termes de cette opposition. Les sociétés dites sans écriture (et qui, nous l'avons vu, possèdent en fait souvent une écriture, même au sens le plus empirique du mot, mais ont seulement ceci de particulier qu'elles ne s'en servent pas comme moyen privilégié de transmission et de diffusion des connaissances) sont condamnées à garder jalousement en mémoire leurs inventions et leurs découvertes, à les entasser, à les accumuler. Leur histoire est donc par excellence une histoire *cumulative*, si du moins ce mot a un sens. Par contre, l'histoire de l'Occident n'est pas immédiatement cumulative mais *critique* : elle ne progresse pas par simple cumul des connaissances, par simple addition des découvertes et des inventions, mais à travers des mises en question périodiques du savoir établi, qui constituent autant de *crises*.

Or, ce qui autorise de telles crises, c'est, nous l'avons dit, la certitude de s'y retrouver toujours, de toute façon, au moment voulu, l'assurance de pouvoir au besoin revenir en arrière vers le passé, grâce

¹¹⁵Cf. Georges CHARBONNIER, *Entretiens avec Lévi-Strauss*, U. G. E., Paris, 1961.

aux traces visibles et aux repères matériels qu'on a pris soin d'y laisser. Rien ne se perd: la verve critique ne peut se déployer, et l'élan iconoclaste se donner libre cours, que pour avoir au préalable placé en lieu sûr, à l'abri de toute attaque, ce qu'on prétend ensuite détruire.

Telle est la vraie fonction de l'écriture (empirique) : elle confie à la matière (livre, document, archive, etc.) un rôle de sauvegarde qui serait autrement dévolu à l'esprit et libère en conséquence celui-ci pour des inventions nouvelles susceptibles d'ébranler les anciennes, voire de les condamner définitivement.

Or, si l'on se rappelle ce que nous avons dit de la philosophie, si l'on admet qu'elle est histoire plutôt que système, mouvement perpétuel de critique et de contre-critique plutôt qu'assurance tranquille, on comprendra qu'elle ne puisse s'accomplir pleinement que dans une civilisation de l' « écriture » (au sens empirique). L' « écriture » simplement orale, sans interdire bien entendu toute critique, renferme cependant celle-ci dans des limites étroites et favorise l'essor d'une culture traditionaliste, conservatrice, jalouse de ses acquis et uniquement soucieuse de les accroître quantitativement, de les multiplier, sans jamais les mettre en cause : culture *cumulative* s'il en est. La philosophie, réflexion critique par excellence, ne peut donc se développer pleinement qu'à condition d' « écrire ses mémoires », de « tenir son journal ». Non pas qu'elle soit impossible, en tant qu'activité intellectuelle, dans une civilisation « orale », mais parce qu'elle se trouverait alors confinée en un temps et en un lieu précis, et ne pourrait survivre dans la mémoire collective que sous la forme appauvrie d'un *résultat*, d'une *conclusion*, séparée du long cheminement théorique qui y a conduit.

Ainsi se resserre progressivement le cercle de nos définitions. La philosophie africaine, conçue au départ par Tempels et ses disciples, héritiers d'une longue tradition ethnophilosophique, comme une vision du monde collective, implicite et à la limite inconsciente, commence aujourd'hui, très précisément, à récuser cette définition qu'on prétendait donner d'elle sans elle et à prendre conscience d'elle-même comme discours, pensée explicite, histoire inachevée d'un débat pluraliste. La philosophie africaine commence à se

percevoir elle-même comme une espèce déterminée de littérature. De cette révolution témoigne un certain nombre de textes très explicites. Que ces textes soient signés des Camerounais Eboussi-Boulaga, Towa, N’joh-Mouellé, du Ghanéen Wiredu, du Kenyan Odera ou quelquefois de moi-même, ou qu’il s’agisse de textes collectifs rédigés sous forme de manifestes cela n’a guère d’importance ici, puisque l’essentiel est ce que tous ces textes, par-delà leurs divergences réelles, dessinent ou annoncent : une structure théorique nouvelle dans l’histoire de notre philosophie.

Ce que nous avons cependant tenté d’établir dans le présent exposé, c’est que la définition de la philosophie africaine comme ensemble de discours explicites produits par des philosophes africains n’est qu’une *définition minimale*; qu’à proprement parler elle est encore trop large et doit être précisée en faisant intervenir l’instance du document, de l’archive, de la trace visible, de l’écriture empirique. En d’autres termes, nous devons être extrêmement prudents chaque fois qu’il nous arrive de scruter notre littérature orale pour y découper, en quelque sorte, des tranches de littérature philosophique. Nous devons savoir que ces tranches, par le fait même qu’elles ont été non seulement conservées, mais répétées de père en fils et pieusement transmises jusqu’à nous depuis des siècles, sans avoir eu à subir l’épreuve décisive de la critique et, pour ainsi dire, de l’oubli tactique, ne représentent, au mieux, que les résultats d’une réflexion lointaine, laquelle n’a pas été elle-même consignée; que ces contes moraux, ces légendes didactiques, ces aphorismes, ces proverbes expriment non une recherche mais au mieux les résultats d’une recherche, non une philosophie mais tout au plus une sagesse; et que c’est seulement aujourd’hui que nous pouvons, en les transcrivant, leur conférer éventuellement valeur de documents philosophiques, c’est-à-dire de textes pouvant servir de support à une réflexion critique et libre.

Qu’on me permette, pour conclure, de situer la présente analyse par rapport à mes propres démarches antérieures. Dans un article paru en 1970 dans *Diogenes*¹¹⁶, j’écrivais en guise d’avertissement, de

¹¹⁶Voir chapitre 1, ci-dessus: « Une littérature aliénée. »

manière abrupte, sans justifications préalables:

J'appelle «philosophie africaine» un ensemble de textes: l'ensemble, précisément, des textes écrits par des Africains et qualifiés par leurs auteurs eux-mêmes, de philosophiques.

Je refusais par-là la conception ethnologique de la philosophie africaine, réduite à une vision du monde collective et irréfléchie. Mais, depuis lors, la question m'a souvent été posée de savoir si les discours philosophiques de nos aïeux, qui n'ont pas eu la chance d'être transcrits, ne sont pas aussi partie intégrante de la philosophie africaine; autrement dit, s'il est nécessaire qu'une pensée soit écrite noir sur blanc pour mériter le qualificatif de «philosophique». Nous sommes maintenant en mesure de répondre. L'absence de transcription n'enlève certes rien à la valeur intrinsèque d'un discours philosophique; elle l'empêche cependant de s'intégrer à une tradition théorique collective, de prendre place dans une histoire, comme terme possible de référence appelé à nourrir les discussions futures. Il peut donc y avoir à la limite des *philosophes africains* sans une *philosophie africaine* (bien que l'inverse, j'espère l'avoir montré, soit rigoureusement impossible). Des milliers de Socrate n'auraient jamais suffi pour donner naissance à une philosophie grecque, quel que fût par ailleurs leur talent dialectique. De même, des milliers de philosophes sans œuvres n'auraient jamais suffi pour donner naissance à une philosophie africaine. Socrate n'a pu entrer dans l'histoire théorique de la Grèce que grâce à ses disciples ou concitoyens qui savaient prendre le temps d'écrire et qui ont transcrit, discuté, parfois critiqué, souvent déformé ses pensées. De même nous pouvons sans doute aujourd'hui récupérer les bribes philosophiques de notre littérature orale, mais nous devons savoir qu'en fait de philosophie authentique tout commence au moment précis de cette transcription, au moment où la mémoire, débarrassée du savoir qui l'encombrait, et dont la garde est désormais confiée au papyrus, se libère pour une tâche de critique qui inaugure, au seul sens concevable de ce mot, la *philosophie* proprement dite.

Il y a plus. Nous avons aussi tenté d'établir que la philosophie africaine est inséparable de la science africaine : de la recherche scientifique africaine; qu'elle ne peut exister comme forme spécifique de littérature que dans sa différence réglée et son articulation avec la littérature scientifique; que la seule perspective féconde qui s'offre aujourd'hui à notre philosophie est de se lier étroitement au devenir de la science, en s'intégrant à l'immense mouvement d'appropriation du savoir qui se développe actuellement sur le continent, dans le domaine des sciences.

Nous avons montré comment ce procès d'appropriation de l'héritage scientifique international conditionne l'actualisation et, pour ainsi dire, la réappropriation de notre savoir précolonial. Il est clair que, de la même manière, l'appropriation méthodique de l'héritage philosophique international, inséparable de cet héritage scientifique, est la condition absolue de toute réappropriation de notre passé philosophique, de toute reconstitution de notre histoire théorique. Notre tâche, en ce domaine, est complexe, notre responsabilité immense. Nous devons être ambitieux pour l'Afrique et pour nous-mêmes, ne pas tuer dans l'œuf les promesses inouïes de notre histoire, ne pas la clore prématurément, mais au contraire l'ouvrir, la libérer. Les courts-circuits géniaux du nationalisme, les mensonges pseudo-révolutionnaires n'ont, au mieux, qu'une efficacité limitée. Par-delà toutes les solutions de facilité, par-delà tous les mythes, il faut aujourd'hui, courageusement, oser recommencer.

II

Analyses

Un philosophe africain dans l'Allemagne du XVIII^e siècle: Antoine-Guillaume Arno¹¹⁷

Axim est une vieille ville africaine située sur le « golfe de Guinée » (océan Atlantique), au sud-ouest de l'actuel Ghana, non loin de la frontière ivoirienne. C'est là que vit le jour, dans les premières années du XVIII^e siècle, le philosophe noir qui devait plus tard signer en latin : Arno Guinea-Afer (ou Arno Guinea-Africanus) – Arno-le-Guinéen –, comme s'il craignait d'oublier ou de laisser oublier par son entourage, à travers sa longue aventure européenne, ses origines et ses attaches africaines.

La carrière philosophique d'Arno s'est principalement déroulée en Allemagne. C'est là qu'il fit ses études, recevant une formation qu'il devait lui-même dispenser à son tour, en enseignant dans les universités de Halle, de Wittemberg et d'Iéna, dans les années 1730 et 1740, avant de retourner dans son pays d'origine où il devait finir ses jours.

Son œuvre est presque entièrement rédigée en latin. En voici les principaux titres :

- *Dissertatio Inauguralis de jure Maurorum in Europa* (1729)

Des droits des Africains en Europe (texte non encore retrouvé).

- *Dissertatio de humanae mentis apatheia* (1734)

De l'impassibilité de l'esprit humain.

- *Tractatus de arte sobrie et accurate philosophandi* (1738) : De l'art de philosopher avec sobriété et précision.

C'est le texte le plus important (208 pages).

Il faudrait ajouter à cette liste, pour être complet, un texte intitulé :

¹¹⁷Cet article, paru dans *Les Etudes philosophiques*, no 1, P. U. F., Paris, 1970, est la mise au point d'un exposé produit à l'Institut d'histoire des sciences et des techniques, à Paris, le 16 janvier 1969, dans le cadre d'un séminaire dirigé par M. Georges Canguilhem.

- *Disputatio philosophica continens ideam distinctam eorum quae competunt vel menti vel corpori nostro vivo et organico* : Discussion philosophique contenant l'idée distincte des attributs qui appartiennent respectivement à notre esprit, et à notre corps vivant et organique.

Cette brève dissertation (16 pages) est un mémoire préparé sous la direction d'Arno et soutenu sous sa présidence le 29 mai 1734, par un étudiant du nom de Jean Théodose Meiner. Elle n'est en fait qu'une reprise et un développement des idées essentielles du *De humanae mentis apatheia*.

L'œuvre du philosophe «ghanéen¹¹⁸» n'a encore fait l'objet d'aucune étude systématique. Les seuls travaux publiés sur lui jusqu'ici, à notre connaissance, sont purement biographiques, et se contentent de mentionner sa production philosophique, sans en analyser le contenu. Nkrumah, il est vrai, a très pertinemment invoqué le *De humanae mentis apatheia*, dans la longue polémique contre l'idéalisme qui ouvre son essai philosophique, *Le Consciencisme*¹¹⁹. Mais l'allusion est brève et ne saurait être considérée comme une analyse historique et théorique de l'ouvrage.

Le moment n'est sans doute pas venu d'entreprendre une telle analyse. Il faudrait non seulement qu'on lise (au sens immédiat du terme) l'œuvre d'Arno, ce qui n'est pas difficile, mais encore qu'on puisse la situer précisément dans le contexte théorique de l'époque, de manière à en saisir pleinement les tenants et les aboutissants, autrement dit *l'enjeu*. Cette recherche historique, indispensable pour une lecture critique (pour une *lecture* au sens fort), exige plus de temps et d'effort, et ne saurait être, somme toute, l'œuvre d'un seul. Nous pensons cependant qu'elle doit être un jour entreprise.

C'est la dissertation *De humanae mentis apatheia* que nous avons choisi de présenter ici, portant intérêt aussi bien à la méthode et à la doctrine d'Arno qu'à la signification actuelle de son aventure pour nous.

Ce faisant, nous ne préjugeons nullement de l'importance

¹¹⁸ Entre guillemets: le Ghana actuel, date, on le sait, de 1957.

¹¹⁹ Kwarne NKUMAH, *Le Consciencisme*, trad. fr., Payot, 1964. L'allusion à Arno se trouve p. 35.

théorique de l'œuvre. Peut-être même nous faut-il admettre dès le départ qu'Arno ne pouvait être, de toute façon, à l'intérieur de la philosophie européenne et en raison même de la conscience qu'il avait d'appartenir à une autre civilisation, qu'un auteur de second plan, c'est-à-dire non un créateur original, mais un honnête professeur et répétiteur de philosophie, dont le seul mérite devait être, tout au plus, de refléter tel un miroir la pensée de son époque, à travers les options théoriques qu'il était lui-même amené à y faire.

Il faudra sans doute un jour que l'on pose clairement et que l'on élabore d'une manière systématique la question sous-jacente à toute «histoire» de la philosophie, dont la solution conditionne, souvent à l'insu de l'historien, les choix et les exclusions dont cette histoire se compose : à quoi se mesure l'importance d'un philosophe, sur quels critères se fonde le choix de tels ou tels noms, de telles ou telles œuvres, pour être désignés à l'attention de la postérité, parmi la foule immense des œuvres du discours?

Ce n'est pas ici le lieu d'aborder cette question. Nous voudrions nous situer provisoirement en deçà et, sans préjuger le moins du monde de *l'intérêt philosophique* de l'œuvre d'Arno (la question devra être posée *plus tard*), en signaler simplement l'existence et tenter d'en saisir la problématique, ne serait-ce qu'en raison de l'aventure singulière de l'auteur, et, partant, de son intérêt historique au sens large.

Eléments pour une histoire

Le biographe actuel d'Arno dispose d'un nombre appréciable de documents historiques. Les plus anciens datent de l'époque même d'Arno. Ce sont notamment:

- Le registre des baptêmes de la chapelle de Brunswick-Wolfenbüttel, où le jeune Arno fut baptisé en juillet 1708, selon les rites de l'Eglise luthérienne.

- Le registre financier de la cour du duc de Brunswick-Wolfenbüttel, qui mentionne les subsides alloués à Arno entre 1716 et 1720.

Ces deux registres se trouvent aujourd'hui dans les archives d'Etat de Wolffenbüttel.

- Une revue de l'époque, les *Hallische Frage-und-Anzeigen Nachrichten*, et plus généralement les archives de l'Université de Halle, où l'on trouve de nombreux renseignements sur Arno pour la période allant de 1727 à 1737, et même, pour finir, une allusion isolée, datant de l'année 1747.

- Quelques numéros d'une autre revue, éditée à Hambourg, les *Hamburgische Berichte von neuen gelehrten Sachen*, notamment les numéros du 2 juin 1733 et du 24 novembre 1739.

- Enfin, un discours de félicitations prononcé par Jean Godefroi Kraus, recteur de l'Université de Wittemberg, à l'occasion de la soutenance du *De humanae mentis apatheia*, et une épître de félicitations rédigée à la même occasion par le directeur de thèse d'Arno, Lôscher. Ce discours et cette lettre ont été publiés en annexe au *De humanae mentis apatheia*, dans l'édition dont on peut trouver aujourd'hui un exemplaire à la bibliothèque de l'Université libre de Berlin, et à celle de l'Université du Ghana à Legon, Accra.

A ces témoignages d'époque il faut ajouter, toutefois, des références moins anciennes à la vie et à l'œuvre d'Amo, datant de la fin du XVIII^e et de la première moitié du XIX^e siècle. La première se trouve dans un texte de Winkelmann écrit en 1782, à la mémoire du physicien hollandais David Henri Gallandet, et fondé sur des notes rédigées par ce dernier lui-même de son vivant, mais aujourd'hui introuvables. Gallandet remplissait les fonctions de médecin de bord sur un navire qui accosta à Axim, sur la Côte de l'Or, en 1753. Là il rencontra Amo, revenu dans son pays après ses quarante années de vie en Europe, et menant une vie d'ermite. C'est donc tout à fait incidemment qu'il est question d'Amo dans la notice nécrologique de Winkelmann.

Une autre mention figure dans un texte de Blumenbach paru en 1787, à Gotha, sous le titre « Von den Negeren », dans le *Magazin für das Neueste aus der Physik und Naturgeschichte*. Ce texte nous apprend notamment, sans toutefois préciser ses propres sources, qu'Amo aurait résidé à Berlin, vers la fin de son séjour en Allemagne, comme

conseiller à la cour du roi.

Enfin on trouve chez l'abbé Henri Grégoire, eveque constitutionnel de Blois sous la Révolution française, quatre pages sur Amo dans son petit livre intitulé : *De la littérature des Nègres* (Paris, 1808)¹²⁰.

C'est d'après ces trois derniers documents que fut rédigé l'article consacré à Arno dans la *Nouvelle biographie générale*, publiée par Firmin-Didot et Cie, tome II, nouvelle édition 1859¹²¹. L'article de ce

¹²⁰ Ce livre se trouve à la Bibliothèque nationale de Paris, sous la cote Z 2027. En voici le titre complet: *De la littérature des Nègres, ou recherches sur leurs facultés intellectuelles, leurs qualités morales et leur littérature, suivies de Notices sur la vie et les ouvrages des Nègres qui se sont distingués dans les sciences, les lettres et les arts.*

On ne peut s'empêcher de sourire à l'idée qu'on ait cru devoir, à cette époque, prouver que les Noirs pouvaient être à l'occasion *aussi* intelligents, *aussi* moraux et *aussi* bons artistes que les Blancs; et qu'on ait cru pouvoir détruire le préjugé raciste par de si pieux sermons de philanthropes. Il faut cependant situer l'œuvre de Grégoire dans son contexte historique et saisir ce qu'elle pouvait contenir de progressiste, à l'époque.

Retenons au moins de cet exemple, pour notre propos, cette exigence négative, sur ce que ce propos *ne doit pas* être: il ne saurait s'agir pour nous, exhumant l'œuvre philosophique d'Arno, de prouver par-là aux autres ou à nous-mêmes que le Noir peut être *aussi* un bon philosophe. Un tel problème n'a aucun sens. Est absurde, par principe, tout effort d'un Noir visant à obtenir du Blanc qu'il lui décerne un brevet d'humanité ou à étaler aux yeux du Blanc les splendeurs des civilisations africaines passées. Car le respect ne se mendie pas, pas plus que ne s'octroie la dignité, mais l'un et l'autre se conquièrent par la lutte et l'affrontement *pratiques*. Au surplus, s'il faut raconter les splendeurs de notre histoire, c'est d'abord à nous-mêmes, c'est-à-dire aux peuples africains, qu'il faut les raconter, afin d'y puiser le courage et la science nécessaires pour bâtir notre avenir, selon un projet et conformément à des fins qui soient bien à nous.

Plus généralement, si le discours théorique peut avoir aujourd'hui un sens en Afrique, c'est seulement dans la mesure où il contribuera à promouvoir, au sein de la société africaine elle-même, un débat théorique qui lui soit propre et qui développe d'une manière autonome ses thèmes et ses problèmes, au lieu d'être, comme c'est encore le cas aujourd'hui un appendice lointain des débats théoriques et scientifiques européens. Nous verrons plus loin comment l'exemple d'Arno nous oblige à réfléchir tout particulièrement à ce problème.

¹²¹Par contre, la *Biographie universelle* de Michaud ne fait aucune mention d'Amo.

dictionnaire contient d'ailleurs une erreur, sur laquelle nous reviendrons plus loin.

Enfin, on peut ranger dans un troisième groupe de documents les essais de synthèse tentés depuis le début de ce siècle, à partir des documents cités plus haut.

Dès 1910, un pasteur « ghanéen », Attoh Ahuma, publiait un livre intitulé : *West African celebrities : 1700-1850*, dont il consacrait un chapitre à Arno. En Allemagne, toutefois, c'est au Pr Wolfram Suchier, bibliothécaire de l'Université de Halle, que l'on doit la redécouverte, au début du siècle, de l'histoire d'Amo. Suchier publia à cet effet deux articles:

- «A. W. Amo, Ein Mohr als Student und Privatdozent der Philosophie in Halle, Wittemberg und Iena, 1727- 1740» (*Akademische Rundschau*, Leipzig, 1916);

- «Weiteres über den Mohren Amo» *iAltsachen Zeitschrijt des Altsachenbundes für Heimatschutz und Hei"JQtkunde*, n° 1-2, Holzminden, 1918).

Depuis lors, de nouveaux efforts ont été accomplis pour reconstituer le plus exactement possible les différentes étapes de la vie et de la carrière d'Amo. Les travaux les plus récents sont, à notre connaissance, ceux de Norbert Lochner : «Anton-Wilhelm Amo» (*Uebersee Rundschau*, Hambourg, juillet 1958; réimprimé dans les *Transactions of the Historical Society of Ghana*, vol. III, 1958), et de William Abraham: «The life and times of Anton-Wilhelm Amo», paru dans les *Transactions of the Historical Society of Ghana*, vol. VIT, 1964.

De la notice nécrologique de Winkelmann, il ressort qu'Amo a dû naître vers 1703. Winkelmann écrit en effet qu' «il avait environ cinquante ans» au moment où Gallandet lui rendit visite, en 1753.

Le lieu de naissance du philosophe ashanti a donné lieu, dès son vivant, à une confusion qui en dit long sur les lacunes des connaissances géographiques de l'époque. Certains le faisaient naître en Abyssinie (l'Ethiopie actuelle) au lieu de la Côte de l'Or sur le

golfe de Guinée. Ainsi le recteur Kraus dans son discours de félicitations mentionné plus haut: Amo serait né *in ultimo Africae, qua spectat in Orientem, recessu* (au point le plus lointain de l'Afrique, par où elle regarde vers l'Est), expression qui désigne sans équivoque la partie la plus orientale de notre continent, censée être, dans la mythologie géographique de l'époque, la plus éloignée (*recessus* = éloignement) de l'Europe.

La *Nouvelle biographie générale* répète l'erreur en la précisant, puisqu'elle situe la rencontre entre Amo et Gallandet à Axum, en Abyssinie, et affirme que c'était là son lieu de naissance.

Les deux textes renferment cependant une contradiction. Le même Kraus appelle en effet Amo, dans son discours, *Antonius-Gulielmus Arno Guinea-Aier*. Antoine-Guillaume Arno l'Africain, de Guinée. Or l'Afrique orientale n'a jamais été appelée Guinée. De même, dans l'article de la *Nouvelle biographie générale*, nous lisons peu après le passage cité, que le père et la sœur d'Amo vivaient en 1753 à l'intérieur du pays, «à une distance de plusieurs journées de la Côte de l'Or». Cette indication n'aurait aucun sens, dans le contexte, si la Côte de l'Or n'était précisément le lieu de la rencontre entre Amo et Gallandet.

La vérité est qu'on a confondu Axim, ville de la Côte de l'Or en Afrique occidentale, qui était probablement peu connue des géographes de l'époque, avec la ville éthiopienne Axum, alors plus connue. Plutôt que le discours de félicitations du recteur Kraus, il faut donc tabler sur la lettre de Lôscher, qui fait naître très précisément Amo « dans cette région d'Afrique si éloignée de nous, la Guinée, naguère appelée par les Européens Côte de l'Or, à cause de sa très abondante production d'or, mais que nous appelons, quant à nous, ta Patrie, pays où tu vis le jour... ». Du reste, Amo lui-même, en s'inscrivant sur le registre de l'Université de Halle, en 1727, aurait ajouté à son nom les mots suivants : *Ab Aximo in Guinea-Africana*, originaire d'Axim, en Guinée, Afrique¹²².

¹²² Cité par ABRAHAM, *loc. cit.*, p. 61. Il est surprenant qu'Abraham, dans son article pourtant si riche, n'ait pas relevé cette vieille confusion entre Axim et Axum, chez les plus anciens biographes d'Arno.

Pour les raisons du départ d'Amo en Europe, on en est réduit à des hypothèses qu'Abraham répartit en trois groupes : 1^o Amo aurait été kidnappé par des pirates de mer, qui l'auraient ensuite emmené en Europe; 2^o il aurait été acheté comme esclave et emmené en Europe; 3^o il aurait été envoyé en Europe, pour devenir prédicateur de l'Eglise réformée hollandaise. Sans entrer ici dans le détail de l'argumentation d'Abraham, nous pouvons admettre avec lui que la troisième hypothèse est la plus vraisemblable.

Quoi qu'il en soit, Amo arrive à Amsterdam en 1707. Quelque temps après, la même année, il est présenté au duc Antoine Ulric de Brunswick-Wolfenbüttel¹²³, qui, au dire de Winkelmann, le cédera ensuite à son fils, Auguste Guillaume. On remarquera que le prénom d'Amo, Antoine Guillaume, sera précisément emprunté à ses deux protecteurs. C'est sous ce nouveau nom qu'il est baptisé le 29 juillet 1708, dans la chapelle du château, sous le parrainage des deux ducs.

Treize ans plus tard, en 1721, il recevra sa «confirmation» dans la même chapelle. Le registre des cultes, qui rend compte de la cérémonie, le désigne alors sous le nom d'«Anton Wilhelm Rudolph Mohre», le troisième nom, Rodolphe, étant emprunté à Ludwig Rudolph, autre duc de Brunswick, qui devait succéder à Auguste Guillaume à la tête du duché, et le quatrième venant probablement, comme dit Abraham, du mot allemand *Mohr*, qui signifie *homme noir* (et pas seulement Maure). On remarquera avec Abraham que le nom africain *Amo* ne figure pas sur ce registre. On peut supposer que les pasteurs l'avaient délibérément rejeté pour son origine «païenne» (comme cela se produit encore fréquemment de nos jours en Afrique).

Toujours est-il que, dès avant cette confirmation, le registre financier de la cour mentionne qu'Arno avait reçu des subsides s'élevant à 64 thalers pour la période de Pâques 1716 à Pâques 1717;

¹²³ Ce personnage curieux aurait écrit, notamment, un ouvrage intitulé: *Cinquante raisons de préférer la religion catholique et romaine à toutes les sectes*, ouvrage qui eut sans doute un certain succès, puisqu'il devait être traduit en anglais, en 1798. L'abbé Grégoire en parle, naturellement, avec admiration. L'auteur devait lui-même se convertir au catholicisme en 1710, peu après la publication de son livre.

et à 30 thalers pour la période de Pâques 1720 à Noël 1720.

S'interrogeant sur le sens de ces allocations, Abraham réfute l'idée qu'elles pourraient constituer un *salaire* (par exemple pour un travail de page qu'Arno aurait exercé à la cour de Wolfenbüttel) et admet qu'elles lui étaient simplement accordées comme argent de poche pendant son séjour à la cour. Conséquence: de Pâques 1717 à Pâques 1720, on peut supposer qu'Arno ne séjournait pas à la cour, mais allait à l'école (raison pour laquelle il n'aurait pas touché ces allocations, sa pension devant lui être directement versée à son établissement).

C'est à des conjectures du même genre qu'on en est réduit pour la période allant de 1720 à 1727, date où Arno s'inscrit à l'université de Halle. On peut supposer que dans cet intervalle il avait dû poursuivre ses études et fréquenter pendant quelque temps une université autre que celle de Halle, qui resterait à déterminer (Abraham, suivant ici Lochner, désigne nommément l'université de Helmstedt).

Quoi qu'il en soit Arno s'inscrit à l'université de Halle le 9 juin 1727. On sait que cette université récente, fondée seulement en 1694, était alors en plein rayonnement et pouvait être considérée comme l'une des capitales de *l'Aufklärung*. Christian Wolff y avait occupé la chaire de mathématiques, de 1706 à 1723. C'est là que le célèbre leibnizien avait composé ses *Pensées*, premier ouvrage philosophique de quelque importance qui eût jamais été publié en allemand. Wolff avait fini, il est vrai, par être démis de ses fonctions et expulsé du territoire prussien par Frédéric Guillaume Ier, en novembre 1723¹²⁴, sous l'effet de la réaction obscurantiste et cléricale dont le plus grand meneur était Joachim Lange. Malgré cela, son influence continuait de se répandre, comme en témoignent les déclarations de Lange lui-même, qui ne cessait de déplorer le dangereux attrait exercé par la

¹²⁴C'est donc par erreur qu'Abraham écrit que «Christian Wolff avait été expulsé de Halle juste un mois avant l'arrivée d'Arno» (art. cité, p. 71). Il n'est pas juste non plus qu'il se soit alors rendu à Leipzig, mais il est allé à Marbourg, où il devait rester jusqu'en 1740, date de son retour à Halle, sur l'invitation du nouveau roi Frédéric II.

doctrine de son adversaire sur la jeunesse allemande. D'autre part, Christian Thomasius, connu lui aussi pour son libéralisme et son anticléricalisme, enseignait encore à Halle et devait y rester jusqu'à sa mort en 1728.

C'est donc dans une université en plein rayonnement (malgré les points importants marqués à cette date par le parti obscurantiste) qu'Amo s'inscrit en 1727, pour y étudier le droit. C'est là qu'il soutient en 1729 sa «dissertation inaugurale» sur *Les Droits des Africains en Europe*, sous la présidence du doyen de la faculté de droit, P. von Ludewig. De ce texte non encore retrouvé, nous trouvons un bref résumé dans un numéro des *Annales* de l'université de Halle (*Hallische Frage-und-Anzeigen Nachrichten*), en date du 28 novembre 1729.

Cet article est important, car il prouve à quel point Amo était conscient de sa position d'Africain et préoccupé par le problème de l'esclavage et de la condition sociale des Noirs en Europe. En effet, «non seulement il montrait [dans sa dissertation], en se fondant sur le droit et l'histoire, que *les* rois d'Afrique avaient été à une époque donnée vassaux de l'empereur romain et que chacun d'eux avait une franchise impériale, franchise que Justinien en particulier avait renouvelée, mais encore il examinait tout spécialement la question de savoir dans quelle mesure la liberté ou la servitude des Africains vivant en Europe après avoir été achetés par des chrétiens, était conforme aux lois communément admises à cette époque».

Nous avons d'ailleurs un autre indice des préoccupations politiques d'Amo : l'abbé Grégoire le cite dans la dédicace de *La Littérature des Nègres*, sur la longue liste de ceux à qui il dédie son livre, parmi «tous les hommes Courageux qui ont *plaidé* la cause des malheureux Noirs et sang-mêlé, soit par leurs Ouvrages, soit par leurs discours dans les assemblées politiques, dans les sociétés établies pour l'abolition de la traite, le soulagement et la liberté des esclaves».

Pour des raisons qu'il est difficile de connaître, Amo part bientôt de Halle et s'inscrit le 2 septembre 1730 à l'université de Wittemberg. C'est là qu'il apprend la médecine et la psychologie (qu'on appelait à cette époque la pneumatologie), sous la direction de Martin *Gotttholf* Loscher. C'est sous la présidence de ce dernier qu'il soutiendra en

avril 1734 son second mémoire, le *De humanae mentis apatheia*. Entre-temps, il avait déjà été promu, dès le 10 octobre 1730, «maître en philosophie et ès arts libéraux : C'est sans doute à ce titre qu'il pouvait donner dans l'université ces cours particuliers auxquels il est fait allusion dans l'épître de félicitations du recteur Kraus.

Peut-être est-ce aussi au même titre qu'il a pu diriger et faire soutenir, dès le 29 mai 1734, la *Disputatio philosophica* de Meiner.

Nous retrouvons Arno deux ans plus tard à Halle, en 1736. Un document datant de cette année lui donne, en effet, l'autorisation de donner des conférences publiques à l'université de Halle «dans certains domaines de la philosophie, comme il faisait auparavant dans la localité de Wittemberg». D'autre part, un numéro des *Annales de Halle*, daté de novembre 1736, nous apprend que «le maître Arno, originaire d'Afrique et plus précisément de Guinée, nègre authentique, mais humble et honorable philosophe», avait opposé publiquement son veto, seul de tout le jury, à l'acceptation d'une thèse d'anatomie. Enfin il existe un poème écrit en allemand par Arno et publié en appendice à une thèse de médecine soutenue par un certain Moïse Abraham Wolff en 1737.

A en croire Abraham, Arno aurait consacré, entre autres, une série de ses cours à un exposé critique du principe de raison suffisante de Leibniz, et une autre série à la pensée politique de Christian Wolff. C'est à Halle, en tout cas, qu'il écrit et fait imprimer en 1738 le *Tractatus de arte sobrie et accurate philosophandi*, ouvrage de logique et de psychologie de la connaissance, dont on peut trouver aujourd'hui un exemplaire dans les bibliothèques universitaires d'Erlangen et de Bamberg en Bavière, et, à en croire Abraham, à la bibliothèque de l'Académie soviétique des Sciences à Leningrad¹²⁵.

Une fois de plus, cependant, Arno va partir de Halle. Le 27 juin 1729, il envoie une demande à la faculté de philosophie d'Téna, pour y donner des conférences publiques. Sa candidature est bientôt agréée, et une note en date du 17 juillet dresse la liste de ses cours, dont une

¹²⁵ Le British Museum de Londres en a aussi possédé un exemplaire, dont les références figurent encore sur son *Catalogue des ouvrages imprimés*, mais qui a été détruit pendant la dernière guerre à la suite des bombardements allemands.

série devait porter sur «des parties valables de la philosophie» (*sic*) et une autre sur la réfutation des croyances superstitieuses.

Il existe enfin une brève note écrite de la main d'Arno, dans l'album d'un certain Gottfried Achenwall, que l'on peut trouver aujourd'hui à la Bibliothèque de l'université de Göttingen. Achenwall recueillait dans cet album des autographes de savants et hommes de culture qui avaient atteint à son époque une certaine notoriété. L'autographe d'Arno date du 5 mai 1740, à Iéna, et commence par la citation suivante d'Epictète : «Qui peut se mettre lui-même d'accord avec la nécessité est sage et a une vue divine des choses.»

Si l'on en croit Blumenbach, suivi d'ailleurs sur ce point par l'abbé Grégoire, Arno aurait été, après son séjour à Iéna, conseiller à la cour de Berlin. Aucun document contemporain n'a cependant pu être trouvé qui confirme ce renseignement¹²⁶.

L'allusion contemporaine la plus tardive qu'on ait pu trouver à Arno se trouve dans un numéro de 1747 des *Hallische Frage-und-Anzeigen Nachrichten*. Ce numéro fait mention d'un récit satirique produit dans un théâtre sous le titre : « Un étudiant comique, la fausse vierge académique et les intentions du maître Arno ». La date du document laisse supposer qu'Arno était retourné à Halle après 1740, et qu'il était encore en Allemagne aux environs de 1747.

Ce qui est sûr, c'est qu'en 1753 il était déjà revenu dans sa terre natale, « à Axim sur la Côte de l'Or, en Afrique », où, d'après la notice de Winkelmann, Gallandet le rencontra. Il y menait une vie d'ermite et avait acquis la réputation d'un devin. Son père et sa sœur vivaient encore, et résidaient à une distance de quatre journées de marche à l'intérieur des terres. Son frère était à Suriname en Guyane où, selon Winkelmann, il servait comme esclave.

Enfin Arno devait, quelque temps après, quitter Axim pour s'établir à Chama, dans un fort de la Compagnie hollandaise des Indes occidentales, toujours sur la côte africaine. La date de sa mort nous est inconnue.

¹²⁶ Remarquer toutefois qu'Ho Grégoire ne dit pas qu'Arno a *séjourné* à Berlin, mais seulement qu'il a *reçu le titre* de conseiller d'Etat.

Le problème d'Arno dans le « De humanae mentis apatheia »

Le *De humanae mentis apatheia* s'insère, *grosso modo*, dans un débat célèbre de l'époque: la querelle des mécanistes et des vitalistes. Arno, par sa dissertation, participe à ce débat et prend parti contre le vitalisme. En une polémique visiblement dirigée contre la doctrine de Stahl, il entreprend de montrer que l'esprit humain est impassible, voulant dire par là, comme il l'explique lui-même dans le sous-titre, qu'il n'est pas le siège des sensations et ne possède pas en lui-même la «faculté de sentir», choses qui ne peuvent appartenir qu'à notre corps vivant et organique.

La démonstration s'effectue en deux temps : un temps négatif et un temps positif. D'une part, l'esprit humain est insensible ou plus exactement «apathique», c'est-à-dire étranger à toute passion au sens propre (moment négatif), et, d'autre part, la sensibilité appartient au corps (moment positif). Le second moment, complémentaire du premier, est aussi le moins développé. Arno n'étudie pas sérieusement *comment* la sensation s'opère dans le corps; il ne cherche pas à faire œuvre de physiologiste, mais se contente de situer la physiologie sur son propre terrain, qui est celui du corps, de la matière vivante, et non celui de l'esprit. Ce qu'il critique, c'est cette confusion des genres, cette *metabasis eis allo genos*, qui amène certains savants à tenir dans le domaine propre de la physiologie un langage qui relèverait plutôt de la pneumatologie, faute d'avoir opéré dès le départ, avec toute la rigueur souhaitable, la distinction ontologique élémentaire entre la matière et l'esprit.

Avec toute la rigueur souhaitable, car le stahlien connaît bien, d'une certaine manière, cette distinction. Mais le problème, pour lui, est celui de la matière vivante, qu'il faut tout de même distinguer de la matière inerte. Le problème qui se posait à la «médecine» de l'époque était de savoir à laquelle des deux substances, la spirituelle et la matérielle, situées de part et d'autre de la mystérieuse barrière ontologique, il fallait attribuer le phénomène de la vie. A cette question, Stahl avait répondu que la vie avait pour principe l'âme,

entendant par là non seulement l'âme sensitive ou animale d'Aristote, mais l'âme rationnelle elle-même, l'esprit au sens fort, l'entendement ou le logos. Du coup, tous les phénomènes caractéristiques de la vie, y compris la sensation elle-même, devaient être expliqués, en dernière analyse, par l'action de l'entendement. La physiologie devenait de ce fait une pneumatologie ou plutôt un discours hybride incapable de soutenir sa propre intelligibilité, et sans aucun statut assignable dans l'univers théorique.

Il n'est pas certain qu'Amo ait lu Stahl : il ne le cite pas une seule fois dans le *De humanae mentis apatheia*. On ne peut douter, cependant, qu'il l'ait connu au moins à travers ses disciples, tel ce Georges Daniel Coschwitz, auteur d'un *Organismus et mechanismus*, dont nous savons qu'il avait été l'élève de Stahl, et qu'Amo cite nommément dans *le Status controversiae*, (ou position du problème). A toschwitz comme aux autres qu'il critique, Amo reproche son manque de rigueur et son inconséquence; et l'on voit comment, en un sens, ce reproche pouvait rejaillir sur Stahl lui-même. Ce dernier, en effet, fondait avant tout son argumentation sur l'idée que la matière était inerte, passive, et ne pouvait, par conséquent, se mouvoir elle-même. D'où la nécessité d'admettre l'intervention d'un principe actif et non matériel pour communiquer au corps la vie, c'est-à-dire le mouvement; ce principe, pour Stahl, ne pouvait être simplement désigné comme l'instinct ou l'âme sensitive, car ces termes, qui signifient couramment le principe vital, nomment le problème sans le résoudre. Le vrai principe vital devait être cherché dans la seule substance active, qui est l'âme rationnelle.

Amo va précisément, dans ce court texte, retourner l'argumentation des vitalistes contre eux-mêmes: c'est justement parce que l'âme est une substance active qu'elle ne peut pas présider à toutes les fonctions vitales, notamment à celles qui impliquent une passivité, une réceptivité. La sensation est une fonction de ce type. Elle est avant tout réceptivité, affect. Elle ne peut donc venir de l'esprit, mais de la seule substance passive en nous : le corps.

On ne peut se soustraire à la pertinence de cette critique; pertinence d'autant plus remarquable que l'on admettra aisément que

l'exemple de la sensation est un exemple privilégié, que la sensation n'est pas une fonction vitale parmi d'autres, mais la manifestation la plus caractéristique de la vie. C'est ce que suggère Arno lui-même quand il écrit:

Vivre et sentir sont deux prédicats inséparables. La preuve en est la convertibilité de ces deux propositions : tout ce qui vit sent nécessairement, et tout ce qui sent vit nécessairement; de telle sorte que la présence de l'un implique celle de l'autre¹²⁷.

La vie elle-même n'est peut-être pas mouvement, ce mouvement que le vitalisme prétend expliquer en l'attribuant à l'âme, mais réceptivité, perméabilité, ouverture au monde.

S'il en est ainsi, toutefois, le problème reste de savoir si cette réceptivité du vivant est du même type que la passivité de la matière inerte. Arno lui-même, sans formuler la question sous cette forme, se la pose et y répond par la négative. Dans une remarque qui fait suite immédiatement à celle que nous venons de citer, il distingue explicitement «vivre» et «exister». Tandis que vivre et sentir sont deux «prédicats inséparables», «vivre et exister», au contraire,

ne sont pas des synonymes. Tout ce qui vit existe, mais tout ce qui existe ne vit pas. En effet, l'esprit et la pierre existent, mais on aurait tort de dire qu'ils vivent. Car l'esprit existe et agit avec intelligence, la matière existe et subit l'action d'un agent. Mais l'homme et l'animal existent, agissent, vivent et sentent¹²⁸.

Le voisinage, dans cette remarque, de l'esprit et de la pierre, ne manquera pas de surprendre. Il traduit bien, cependant, l'intention (secrète?) d'Arno : l'insensibilité de l'esprit n'est pas une qualité en lui mais un défaut, un manque, exactement comme pour la pierre. Il manque à l'un comme à l'autre un pouvoir, qui est la «faculté de

¹²⁷*De humanae mentis apatheia*, chap. II, thèse I, 2^e preuve, remarque I.

¹²⁸*Ibid.*, remarque II.

sentir». Cette faculté réside dans un certain type d'organisation, ou d'agencement (Amo emploie le mot latin *dispositio*, ou l'adjectif *organicum*), autrement dit dans une structure particulière qui appartient spécifiquement à la matière vivante et fait défaut aussi bien à la matière inerte qu'à l'esprit.

On pourrait poursuivre ainsi le raisonnement d'Arno: c'est de cette structure particulière que la «médecine» doit être l'étude (on sait que c'est ainsi que s'appelait, à cette époque, la biologie). Le champ de cette science est ainsi clairement délimité. Le savant n'aura plus à recourir, pour expliquer les processus physiologiques, à l'action mystérieuse de l'esprit. La médecine doit être désormais une science indépendante.

Il suffisait à Arno d'en fonder ainsi la possibilité, et d'en définir le statut théorique. Lui-même n'avait pas à pénétrer dans ce champ. Voilà sans doute pourquoi le moment positif de sa thèse, celui qui attribue au corps « vivant et organique » (on peut maintenant comprendre en quoi ces deux termes font pléonasme) la sensation et la faculté de sentir, est si peu développé. Si peu développé que le concept d'organisme, nouveau à cette époque dans l'arsenal des concepts scientifiques, et dont on s'attendrait à voir une justification théorique, n'est absolument pas thématisé, bien qu'Amo l'invoque à plusieurs reprises. Il fonctionne presque, dans son discours, comme un bouche-trou théorique, comme un *flatus vocis* destiné à pallier artificiellement un manque; on pourrait d'ailleurs en dire autant, en généralisant un peu, de toute la dernière partie de cette thèse (son moment positif), qui se trouve réduite à un rappel purement formel d'éléments théoriques contenus dans le moment précédent. Mais il ne pouvait en être autrement, compte tenu du projet essentiel du livre, qui était simplement, non d'élaborer une physiologie, mais de dissiper certaines confusions relatives à son objet, autrement dit, de débayer le terrain pour l'avènement d'une théorie physiologique digne de ce nom. Il s'agissait de faire comprendre l'impossibilité d'une psychologie de la sensation¹²⁹12 comme d'une psychologie des

¹²⁹ Ce qui ne veut pas dire que soit impossible une psychologie de la

fonctions vitales en général, et le caractère idéologique (si l'on peut employer anachroniquement ce terme récent) de tout discours qui attribuerait à l'esprit des propriétés appartenant au corps.

C'est cette intention polémique qui commande tout le livre. Elle seule est exprimée du reste dans le titre, qui ne parle que de l'insensibilité (ou plus littéralement, de la non-passivité) de l'esprit humain, reléguant dans le sous-titre la mention positive de la structure réceptive du corps. Aussi le moment négatif de la thèse devait-il recevoir un développement tout particulier. La négation est elle-même double, et se compose de deux propositions complémentaires qu'Arno distingue soigneusement, avec une insistance qui ne peut plus maintenant nous surprendre: l'apathie de l'esprit signifie, d'une part, que l'esprit est dépourvu de sensations, et d'autre part, qu'il est dépourvu de la faculté de sentir. La seconde proposition ne se borne pas à répéter la première sous une autre forme, mais elle la complète en la précisant. La «faculté de sentir» n'est pas seulement la simple virtualité des sensations actuelles, quelque chose comme une vague hypothèse intellectuelle destinée à «expliquer» la possibilité des sensations, au sens où la «vertu dormitive» explique l'action de l'opium. Il s'agit de tout autre chose : non d'un être de raison ou d'une fiction intellectuelle, mais d'une structure positive, d'une organisation particulière appartenant réellement au corps vivant, et le distinguant de la matière inerte. La faculté de sentir est, comme il l'écrit, « un certain agencement (*dispositio*) de notre corps vivant et organique, grâce auquel l'être animé est affecté par les choses matérielles et sensibles, données dans

connaissance en général, qui tienne compte de l'élément sensitif. Mais précisément la sensation ne saurait être à aucun moment le thème immédiat de cette psychologie de la connaissance, mais celle-ci doit simplement s'y référer indirectement, comme à une fonction corporelle qui fait l'objet d'une *autre* science (la *physiologie* de la sensation), et dont le propre est de pouvoir être réfléchi par l'esprit, en une opération qu'Arno appelle *l'idée*. La psychologie de la connaissance (humaine) est, de part en part, science de la *représentation*. Elle n'est à aucun moment, si l'on peut dire, science de la présentation, c'est-à-dire de l'affect, bien qu'elle suppose une telle science, qui est la physiologie. Nous reviendrons plus loin sur ce problème.

une présence immédiate¹³⁰».

Nous regrettons *tout* à l'heure l'absence d'une justification théorique de la notion d'organisme dans le livre d'Arno. Il fait néanmoins une brève incursion dans le domaine de la physiologie, et cela à deux reprises.

D'abord, pour montrer que l'esprit n'éprouve pas de sensations, il invoque à l'appui de sa thèse tous les médecins et autres hommes de science «qui admettent que la sensation se produit dans le suc et le système nerveux». Parmi ces médecins sont nommément mentionnés Jean-Godefroi de Berger, dont Arno cite la *Physiologie*, Martin Gotthelf Loscher, dont il cite *l'Abrégé de Physique expérimentale*, et Senners, dont il invoque *l'Abrégé de science naturelle*.

Ensuite, une page plus loin, pour prouver que l'esprit ne possède pas la faculté de sentir, il est amené à préciser que cette faculté, comme le principe de la vie en général, suppose la circulation du sang. Là encore, il se réfère à de Berger, à Lôscher, mais aussi à un certain Chrétien Vater, également auteur d'une *Physiologie*. Dans les deux cas, il cite abondamment l'Écriture sainte, comme pour montrer l'accord de sa thèse philosophique et des doctrines scientifiques qui la fondent avec la foi chrétienne véritable.

La référence au système nerveux et à la circulation sanguine laisse supposer précisément que l'un et l'autre étaient considérés à cette époque, par l'école physiologique à laquelle se rattache Arno, comme les éléments essentiels de cette «organisation» du vivant. On peut se demander évidemment quels étaient leurs rapports. Arno ne le précise pas ici. Toutefois, à le prendre à la lettre, «le suc et le système nerveux» seraient le siège de la sensation, le lieu du corps où elle se produit, tandis que la circulation sanguine, responsable de la faculté de sentir et de la vie en général, serait la condition de possibilité du système nerveux lui-même.

Ainsi le concept d'organisme, bien qu'il ne soit pas justifié théoriquement (une telle justification aurait à en interroger les origines métaphoriques), est néanmoins doté d'un contenu positif,

¹³⁰Chap. I, membre III, § 2

qui en fait autre chose qu'une pure fiction intellectuelle.

Dès lors, soutenir que l'esprit humain est dépourvu de la faculté de sentir revient à dire qu'il lui manque quelque chose - ce «quelque chose» étant l'organisation particulière qui rend possible la vie, ou, en d'autres termes, la circulation sanguine et son corollaire, le système nerveux. C'est en cela que la deuxième «thèse négative» contient quelque chose de plus que la première. Mais c'est en cela aussi qu'elle révèle, plus que la précédente, l'intention véritable de l'ouvrage, qui n'est pas de valoriser l'esprit en lui attribuant des perfections supérieures à celles du corps, mais au contraire de le dévaloriser, ou tout au moins de réduire au maximum son rôle et son importance dans l'existence humaine, en insistant au maximum sur l'importance décisive des fonctions corporelles.

Une ironie méthodique

Cela posé, on aperçoit plus clairement l'ironie qui gouverne tout le début du livre¹³¹. Arno commence en effet par reproduire tous les lieux communs de la théologie scolastique sur les attributs de l'esprit.

Nous entendons par esprit, dit-il, toute substance purement active, immatérielle, comprenant toujours par elle-même et agissant spontanément selon une intention, pour une fin déterminée et consciente.

Toute la démonstration va reposer sur cette définition. Celle-ci énumère plusieurs attributs, et ces attributs seront successivement développés dans la partie 1 du premier chapitre. Dès le premier de

¹³¹ Cela dit, le plan de l'ouvrage est simple. Le premier chapitre, qui s'intitule: *Définition des concepts contenus dans l'énoncé de la thèse*, vise à définir les divers concepts impliqués dans la formulation de cet énoncé: l'esprit en général, l'esprit humain en particulier, la sensation, la faculté de sentir, l'insensibilité comme absence de sensation, l'insensibilité comme absence de la faculté de sentir et, enfin, en manière de synthèse, l'insensibilité de l'esprit humain. Le deuxième chapitre, qui s'intitule: *Application des analyses précédentes*, contient la démonstration proprement dite. Il commence par un *status controversiae* (état de la question), dans lequel Arno situe sa propre position par rapport à d'autres auteurs, et poursuit en développant les trois thèses précitées.

ces développements, on peut dire qu'Arno a pratiquement atteint son but et démontré sa thèse:

L'esprit est une substance purement active; cela revient au même que de dire : l'esprit ne souffre en lui-même aucune passion.

Cependant, à y regarder de plus près, ce développement ne concerne que l'esprit en général (*spiritus in genere*) et non l'esprit humain en particulier (*mens humana in specie*). L'esprit en général, c'est par excellence l'esprit de Dieu ou des anges, autrement dit l'esprit non incarné ou, comme dit Arno, « libre de tout commerce avec la matière » (*extra materiam positus*). Dans un tel esprit, s'il en existe, la non passivité est l'envers d'une pure activité, et elle est, à ce titre, une perfection. Arno parle ici volontairement le langage de la théologie. Dieu ne saurait être passif et se contenter de sentir les choses telles qu'elles sont, en raison même de sa toute-puissance. Mais, par le simple fait de les penser, il les crée (ou les recrée). C'est en ce sens qu'il est impassible, insensible, ces termes désignant ici des perfections. Or Arno va appliquer ces mêmes termes à l'esprit humain, et ils ne désigneront plus alors des perfections, mais des manques. Pourquoi? Parce que, l'esprit humain étant incarné, sa non-passivité n'est plus l'envers d'une pure activité, mais exprime plutôt sa dépendance à l'égard du corps, qui seul peut lui permettre de connaître les choses sensibles. Ainsi la passivité, cette notion véritablement centrale dans le texte d'Arno, et autour de laquelle se joue toute la démonstration (puisque sensation et faculté de sentir ne sont refusées à l'esprit humain qu'en raison de la passivité qu'elles impliqueraient) est-elle une notion équivoque, qui n'a pas le même sens selon qu'elle s'applique à l'esprit divin ou à l'esprit humain.

L'ironie d'Arno est précisément de jouer sur cette équivoque, en étendant à l'esprit humain le prédicat de non passivité initialement reconnu à l'esprit divin, mais qui, en passant de l'un à l'autre, subit une véritable *transvaluation*. La non-passivité appliquée à l'homme ne sera plus une qualité mais un défaut, parce qu'elle signifie l'absence

totale de réceptivité dans un esprit qui, ne possédant pas par ailleurs le pouvoir de les créer, en est réduit, par rapport aux choses, à une relation médiate, purement représentative.

Cette transvaluation n'est certes pas thématifiée par Arno, mais là, précisément, réside son ironie. Il démasque ainsi sans le dire les contradictions internes du spiritualisme vitaliste. Il se sert des prémisses de ses adversaires pour les retourner contre eux, montrant par-là l'inconsistance théorique de leur système. En effet, pérorant à perte de souffle sur les attributs de l'esprit divin, les spiritualistes aiment à lui reconnaître toutes les qualités, y compris celle d'être purement actif (ou absolument non passif). Et, chaque fois qu'ils s'interrogent sur l'esprit humain et tentent de le définir directement, ils lui reconnaissent aussi ces mêmes attributs (à l'infini près). Mais, lorsqu'ils invoquent l'esprit non plus pour le thématifier en lui-même mais pour expliquer le phénomène de la vie, ils lui attribuent *ipso facto* des fonctions incompatibles avec *l'essence* qu'ils lui avaient eux-mêmes préalablement assignée. C'est cette incompatibilité qu'Amo met en évidence, en adhérant lui-même provisoirement (ou en faisant semblant d'adhérer) aux prémisses de ses adversaires, pour des raisons purement méthodologiques ou stratégiques, mais nullement dogmatiques.

Finalement, seule la conclusion importe, mais non les prémisses; celles-ci sont invoquées dans un but polémique, à seule fin de montrer aux adversaires vitalistes ce qu'ils *devraient* en toute rigueur admettre, compte tenu de leurs présuppositions spiritualistes, et qu'il est loisible à tout autre de reconnaître par ailleurs comme axiome fondateur de la science physiologique, sans nécessairement passer par ces mêmes prémisses.

D'une certaine manière, du reste, le texte d'Amo bat en brèche ces prémisses elles-mêmes. La communauté de genre entre l'esprit divin et l'esprit humain y est discrètement mise en question. On est en effet surpris que l'auteur, voulant définir «l'esprit en général», en vienne à lui attribuer une propriété qu'il refuse expressément à l'esprit humain: celle de «comprendre toujours par soi-même».

Tout esprit, dit-il, comprend toujours par soi-même *tper se semper*

intelligiū, c'est-à-dire a par soi conscience de soi et de ses opérations, ainsi que des autres choses¹³².

C'est l'affirmation de l'indépendance et de l'autosuffisance de l'esprit en général dans l'acte de connaissance. Mais Amo ajoute aussitôt, en note, que l'esprit humain est privé de cette belle faculté, et qu'il a besoin, pour connaître, de l'entremise du corps et des organes sensoriels. Qu'est-ce à dire, sinon que l'esprit humain ne saurait être considéré comme une espèce particulière du genre «esprit»; et que ce genre lui-même n'existe pas vraiment, ce qu'on appelle «l'esprit en général» étant toujours en fait «l'esprit par excellence», celui de Dieu ou des anges (cela revient au même), ou, comme l'écrit Amo, l'esprit «sans commerce avec la matière»? Le rapport entre l'esprit divin et l'esprit humain ne se ramène pas en réalité à celui de deux espèces d'un même genre, mais l'un et l'autre instaurent deux genres radicalement hétérogènes. Hétérogénéité suggérée par le vocabulaire latin, qui emploie couramment deux termes différents selon qu'il s'agit de l'un ou de l'autre : *mens humana*, *spiritus divinus*.

Ici encore, l'ironie d'Amo se laisse percevoir dans l'emploi subtil qu'il fait de ces deux termes, et dans l'allure paradoxale de l'affirmation initiale par laquelle il prétend justifier son long préambule sur l'esprit en général : *mens humana in genere est spirituum*, phrase que nous ne pouvons traduire en français qu'à en réduire le paradoxe, à peine suggéré par l'opposition graphique d'une minuscule et d'une majuscule : «L'esprit humain appartient au genre des Esprits¹³³». De fait, c'est cette proposition dogmatique qui sera mise en question dans tout le texte. Ici, elle ne joue qu'un rôle stratégique, visant à permettre l'extension à la *mens humana* du prédicat de non-passivité. Mais Amo va lui-même le battre en brèche par les différences essentielles qu'il découvrira ensuite entre les esprits en général, et la *mens humana* en particulier.

¹³² Chap. J, membre J, § J, développement II.

¹³³ Cet artifice graphique n'est d'ailleurs pas sans inconvénients, car il oblige à traduire par exemple *spiritus animales* par Esprits animaux (avec E majuscule), ce qui ne manque pas d'être plaisant.

Ces différences essentielles, non de degré mais de nature, tiennent à l'incarnation de l'esprit humain. C'est cette incarnation qui en fait un genre original absolument nouveau et irréductible à l'essence supposée des esprits purs. C'est aussi elle qui fonde, du même coup, le changement de signe ou, comme nous l'avons appelé, la transvaluation qui advient aux attributs de l'esprit en général lorsque, les détournant de leur fonction théologique primitive, on les applique à l'homme.

Le discours théologique lui-même est incidemment remis en cause, lorsque Arno écrit;

Quoique j'ignore de quelle manière Dieu et les esprits non incarnés se comprennent eux-mêmes et comprennent leurs opérations et les autres choses, il ne me paraît pas probable, toutefois, qu'ils le fassent par des idées¹³⁴.

C'est professer clairement un agnosticisme qui, pour être pieux, n'en est pas moins ruineux pour la théologie. C'est, si l'on veut, se réfugier dans une théologie négative, au nom du mystère insondable de Dieu et de la faiblesse de notre pouvoir de connaissance; mais la théologie négative n'est jamais, précisément, qu'un refuge. En s'interdisant pieusement tout discours sur Dieu, en se refusant à définir son essence et ses propriétés, elle se fait pratiquement complice de l'athéisme, qui nie son existence. C'est cette complicité secrète dont Hume devait faire, quelques dizaines d'années plus tard, l'un des thèmes majeurs de ce chef d'œuvre d'ironie que sont les *Dialogues sur la religion naturelle*.

Amo, lui, ne thématise pas cette complicité, mais se contente de la pratiquer. Dieu existe bien sans doute, mais j'ignore tout de lui et ne peux rien en dire. Je ne peux *pas*, en tout *cas*, deviner son mode de pensée. Je ne peux pas comprendre comment un esprit peut se rapporter directement aux choses et communier avec elles dans une

¹³⁴ Chap. J, membre J, § J, développement II, Remarque.

présence immédiate. Aussi vais-je m'en tenir exclusivement à l'homme. Il me suffit de voir comment ce dernier pense et de saisir clairement les limites de cette pensée.

Enfin, puisqu'il s'agit d'ironie, on ne peut s'empêcher d'en voir dans le *Status controversiae*, où Arno met successivement en contradiction avec eux-mêmes un auteur comme Descartes et des médecins et savants aussi renommés à son époque que Senners, Jean Leclerc, Coschwitz, etc. Si l'un des effets les plus constants de l'ironie est d'acculer l'interlocuteur à une contradiction expresse qui l'oblige à renoncer à l'une de ses prémisses, alors dans cet *Etat de la question* culmine l'ironie, latente dans tout le début du livre : là apparaît clairement la méthode de l'auteur.

La connaissance finie

Il nous faut cependant revenir sur ce concept d'*idée*, par lequel Arno veut exprimer les limites propres à la connaissance humaine.

L'idée, dit-il, est une opération momentanée de notre esprit, par laquelle il se représente, c'est-à-dire tient pour présentes (*praesentes sistit*), des choses préalablement perçues par les sens et les organes sensoriels¹³⁵.

C'est précisément en ce sens que la pensée idéale suppose le corps et ne saurait appartenir à Dieu et aux esprits purs. En ce sens aussi, elle révèle la finitude de l'esprit humain, puisque ce dernier est ainsi lié à l'organisme par une dépendance fonctionnelle indépassable.

Voilà pourquoi cette pensée est représentative, au sens propre. L'esprit humain ne connaît pas les choses immédiatement mais médiatement. Il ne peut les sentir, mais seulement les réfléchir. Leur présence se dérobe sans cesse à lui et ne laisse à sa place qu'une évocation abstraite, substitut dérisoire d'une plénitude manquante. «La représentation, écrit en substance Amo, suppose l'absence de son objet.» Elle n'intervient qu'après coup, quand l'objet n'est plus là. A moins qu'elle ne remplisse elle-même la fonction paradoxale de

¹³⁵*Ibid.*

l'éloigner, de le mettre à distance, par le simple fait de le penser. Voilà pourquoi aussi il faut admettre qu' «en Dieu il n'y a pas de représentation», car Dieu ignore le passé et le futur, qui sont les formes temporelles de l'absence, «mais, dans sa connaissance, toutes choses sont présentes».

Ainsi la représentation appartient à l'homme, et à l'homme seul. La pensée humaine ne communique pas directement avec les choses, elle ne les crée pas en les pensant, elle n'est pas productrice mais reproductrice, à moins qu'on n'entende par production la constitution de ces purs êtres de raison que sont les idées¹³⁶. Mais l'être de raison est autre chose que l'être réel, il n'en est que le pâle reflet dans un esprit fini, dont le seul pouvoir est de répéter les sensations du corps ou, si l'on préfère, de les réactiver. L'idée est précisément, comme nous le suggère Arno, une *sensatio repetita*, une sensation réactivée. Elle suppose à la fois la passivité du corps et la spontanéité de l'esprit, elle est une opération seconde s'édifiant sur la base d'une réceptivité première. L'idée est ambiguë et, comme telle, elle est le propre de l'homme.

Dieu et les autres esprits, écrit Amo, se comprennent eux-mêmes, ainsi que leurs opérations et les autres choses, sans aucune idéalité, c'est-à-dire sans ces sensations réactivées que sont les idées (*sine ideis et sensationibus repetitis*; mais c'est seulement notre esprit qui comprend et agit par des idées, à cause de son enchaînement et de sa relation très étroite au corps¹³⁷).

Cette brève *remarque* nous paraît donc l'un des moments les plus forts de ce court texte. Elle unit en un même discours la pensée de la finitude et la pensée du corps. Amo reviendra longuement sur ce thème dans le *Tractatus*. Mais il insistera alors surtout sur la finitude de la pensée idéelle, tandis qu'ici l'accent est mis à la fois sur l'insuffisance radicale de l'idée et sur le privilège du corps, grâce

¹³⁶ L'opposition entre l'être de raison et l'être réel jouera un rôle important dans le *Traité sur l'art de philosopher avec sobriété et précision*, où elle servira notamment à différencier du point de vue de leurs effets, la pensée humaine et la pensée divine.

¹³⁷ Chap. I, membre 1, § I, développement II, Remarque.

auquel nous conservons malgré tout un rapport immédiat au monde, parce qu'il nous lie à lui par l'affect, d'une manière pour ainsi dire ombilicale.

Telle nous paraît, pour l'essentiel, la signification philosophique de l'œuvre. Il ne faudrait évidemment pas en exagérer l'importance : le *De humanae mentis apatheia* se veut et est effectivement avant tout un travail scolaire, et à ce titre il est autant un exercice de style qu'une réflexion philosophique proprement dite. C'est ce qui explique en partie l'abondance des remarques formelles, des justifications de méthode, dont le lecteur se prend parfois à penser qu'elles ne sont guère indispensables (un exemple suffira : la «remarque sur le titre de cette partie», qui ouvre la partie 1 du chapitre Ier). Le *Tractatus* sera, de ce point de vue, d'une plus grande aisance. Amo aura alors plus d'assurance; il ne parlera plus comme un étudiant aspirant à un nouveau grade universitaire, mais véritablement comme un maître.

Il faut ajouter que l'abondance de ces remarques formelles s'explique aussi par un souci didactique, par une exigence de clarté qu'Amo devait considérer, comme tous les wolffiens de l'époque, comme essentielle à la philosophie elle-même. Qu'on relise à cet égard n'importe quel ouvrage de Wolff. Les définitions y succèdent aux définitions, les considérations de méthode aux considérations de méthode, en une chaîne mathématique d'une rigueur exemplaire. L'originalité de Wolff avait été précisément de réhabiliter la scolastique en imposant à la réflexion philosophique la discipline sévère d'un discours cohérent, soumis aux règles de la logique formelle. Et l'on sait que Kant devait lui-même lui rendre hommage sur ce point, tout opposé qu'il fût, par ailleurs, à ce qu'il appelle son dogmatisme métaphysique¹³⁸.

¹³⁸ Cf. *Critique de la raison pure*, op. cit., préface de la 2^e édition (1787), p. 26-27.

Kant y oppose le dogmatisme métaphysique, que doit ruiner la *Critique*, au « procédé dogmatique : essentiel à toute science. Car la science, dit-il, doit toujours être dogmatique, c'est-à-dire strictement démonstrative, en s'appuyant sur des principes *a priori*. Plus loin il ajoute :

Dans l'exécution du plan que trace la *Critique*, nous devons suivre la méthode sévère de l'illustre Wolff, le plus grand de tous les philosophes dogmatiques. Wolff montra le premier par son exemple - et il créa par-là cet esprit de profondeur, qui

Arno participe donc lui aussi de ce mouvement. La première condition de la philosophie, c'est la clarté et la cohérence. Quelque réduit que soit notre savoir, nous devons avant tout y mettre de l'ordre et procéder méthodiquement à partir des connaissances les plus simples, pour les développer et les enrichir. Voilà en quel sens la bonne philosophie doit procéder, comme le dira Arno, avec sobriété et précision. Le premier terme veut dire que nous devons accepter, au moins provisoirement, les limites de notre connaissance actuelle, le second indique la plus importante des règles que nous devons observer pour l'accroître. Le *Tractatus* sera donc avant tout un ouvrage de méthodologie philosophique, s'efforçant de réfléchir, en l'élevant à la clarté d'un thème, l'effort de rigueur auparavant pratiqué (non sans quelque maladresse) dans le *De humanae mentis apatheia*, et qui le sera d'ailleurs, de nouveau, dans le *Tractatus* lui-même.

Il nous reste maintenant à poser une question¹³⁹, la dernière mais la plus redoutable : qu'y a-t-il d'africain dans cette œuvre?

Au risque de décevoir, nous répondrons tout de suite : rien. Mais il faut savoir entendre la signification de ce «rien», évaluer à sa juste portée notre inévitable déception et ce qu'elle recouvre : en quoi aurait consisté cette africanité qui fait si cruellement défaut à l'œuvre d'Arno? En quoi peut consister, en général, l'africanité d'une œuvre de philosophie?

Disons-le clairement : notre regret n'est pas de ne pas trouver chez Arno des *thèses* dont on pourrait revendiquer l'origine africaine, des *concepts* ou des *thèmes* qu'on pourrait dire caractéristiques de la «pensée africaine», de la «vision du monde des peuples noirs», de la «métaphysique nègre», ou tout simplement de la «négritude». Il faut voir au contraire ce qu'il y aurait d'inadmissible, de hautement contradictoire, dans une telle attente. Exiger d'un penseur qu'il se contente de réaffirmer les croyances de son peuple ou de son groupe

n'est pas encore éteint en Allemagne – comment on peut, par l'établissement régulier de principes, la claire détermination des concepts, la rigueur voulue des démonstrations, la façon d'empêcher les sauts téméraires dans le développement des conséquences, s'engager dans la voie sûre d'une science.

¹³⁹La conclusion initiale de l'article est ici remaniée.

social, c'est lui interdire de penser librement et le condamner, à terme, à l'asphyxie intellectuelle. Il Y a, au fond d'une telle exigence, un profond scepticisme, un relativisme têtu; mais, pis encore, peut-être, derrière l'apparence de prises de position antiracistes et anti-européocentriques, un secret mépris du penseur non occidental, à qui on interdit subtilement toute prétention à l'universel, c'est-à-dire à la *vérité*, lui refusant le droit à une authentique recherche, et attendant seulement de lui qu'il manifeste, à travers ses dires, la particularité d'une culture. Non, nous ne regrettons pas l'absence, chez Arno, d'un tel particularisme. Nous donnerions bien au contraire en exemple ce dialogue direct et franc, ce rapport libre qu'il a su établir, sans affectation ni complaisance, avec les plus grands textes philosophiques de son époque. Les Africains d'aujourd'hui devraient pouvoir faire de même: s'emparer librement de tout l'héritage philosophique et scientifique existant, l'assimiler et le maîtriser pour se mettre en état, le cas échéant, de le dépasser.

Seulement voilà, d'un bout à l'autre de son itinéraire intellectuel, tout au long de sa recherche et de son effort théorique, Arno l'Africain n'a trouvé sur son chemin que des partenaires européens. Séparé des siens dès l'âge de quatre ans, jeté dans un monde qui ne le percevait et ne pouvait le percevoir que comme différent, il ne put dialoguer, au plan théorique, qu'avec ce monde, ne pouvant se référer à une autre tradition scientifique que la tradition européenne, ne pouvant se mesurer à d'autres classiques ni discuter avec d'autres interlocuteurs que ceux que lui offrait la société occidentale. Arno l'Africain écrivant en latin pour un public européen, ne pouvant être lu et, le cas échéant, apprécié, critiqué, discuté, que par ce public européen, forgeant sa propre problématique à partir de thèmes et de concepts inséparables de l'histoire de la philosophie européenne et contribuant, par son œuvre, à l'enrichissement de cette histoire, à une époque où n'existait, dans son propre pays, aucune tradition théorique comparable, voilà qui préfigure, assurément, le destin actuel de la littérature africaine d'expression française ou anglaise, qui est, sauf quelques rares exceptions, beaucoup plus connue hors d'Afrique qu'en Afrique.

Notre déception ne porte donc pas sur le contenu de l'œuvre, mais sur son insertion sociale. Ce que nous regrettons, c'est l'inscription exclusive de l'œuvre d'Arno, philosophe *africain* (car il l'est et le reste, tant par ses origines que par son destin personnel, lui qui devait volontairement retourner parmi les siens pour y finir ses jours, au terme de sa longue aventure européenne), dans une *tradition théorique non africaine*. Ce que nous regrettons, c'est l'appartenance exclusive de cette œuvre, tant par ses références que par le public auquel elle se destine, à l'histoire scientifique de l'Occident. Solitude douloureuse: Arno - est-il besoin de le dire? - n'en est pas responsable. Victime, tout le premier, d'une situation historique, il est clair au contraire qu'il a fait tout ce qu'il était humainement possible d'y faire. Les temps n'étaient pas mûrs. L'échec était inévitable. Mais cet échec, à être médité aujourd'hui, peut être infiniment fécond. Car il nous montre, en négatif, ce qui reste à faire, il nous prescrit des tâches extrêmement précises : mettre fin une bonne fois à la monstrueuse extraversion de notre discours théorique, ne plus nous contenter de prendre part, individuellement, aux grands débats scientifiques du monde industrialisé, mais créer progressivement, dans nos propres pays, ces structures de dialogue et de controverse sans lesquelles aucune science n'est possible.

La fin du nkrumaïsme et la (re)naissance de Nkrumah¹⁴⁰

Voici un an, le 27 avril 1972, s'éteignait à Bucarest, capitale de la Roumanie, l'un des plus grands Africains de ce siècle. Du riche héritage qu'il nous a laissé, et dont nous commençons à peine à soupçonner l'importance, je voudrais analyser, à l'occasion de cet anniversaire, l'un des aspects les plus négligés.

Les principaux titres

Homme politique de premier plan, Nkrumah fut aussi, on l'oublie trop souvent, un écrivain, auteur d'une œuvre considérable¹⁴¹. On a

¹⁴⁰Article publié dans le quotidien *Dabo-Express*, no 1127, 5 mai 1973, à l'occasion du premier anniversaire de la mort de Nkrumah, sous le titre: «L'Œuvre théorique de Kwame Nkrumah.»

¹⁴¹Sur la jeunesse, la formation et les premières luttes politiques de Nkrumah, on lira avec profit son *Autobiographie*. Pour une appréciation de son œuvre politique, on se reportera à l'analyse particulièrement lucide du Nigérien Samuel Ikoku, *Le Ghana de Nkrumah*, Maspero, Paris, 1971. Contentons-nous ici de poser quelques repères biographiques sommaires.

Kwame Nkrumah (Francis, de son prénom de baptême catholique) naît vers 1909 à Nkroful, en «Gold Coast», d'un père forgeron. Il fait ses études d'instituteur à l'école normale d'Achimota, séjourne de 1935 à 1945 aux Etats-Unis, où il obtient successivement le «Bachelor of Arts degree» et le «Master of science degree in Education» (graduat de lettres et maîtrise de pédagogie) à l'université Lincoln en Pennsylvanie, puis le «Master of Arts degree in philosophy» (maîtrise de philosophie) à l'université de Pennsylvanie. Il commence un doctorat en philosophie, qui reste inachevé lorsqu'il quitte les Etats-Unis en 1945, pour Londres. Co-secrétaire, avec George Padmore, du V^e Congrès panafricain tenu à Manchester en octobre 1945, sous la présidence de W. E. B. Dubois, puis secrétaire du «West African National Secretariat» (Secrétariat National Ouest-Africain) fondé à Londres peu après ce congrès, et animé par un noyau semi-clandestin groupé autour de sa personne, «le Cercle», Nkrumah est bientôt invité par quelques amis politiques à retourner en Gold Coast pour être secrétaire général d'un mouvement

pu prétendre, il est vrai, que cette œuvre n'était pas réellement de lui. Mais le fait est qu'elle *existe*, qu'elle présente une certaine *unité* et une indiscutable *cohérence*, et qu'on ne peut par conséquent passer simplement à côté. Nkrumah a sans doute pu dicter tel ou tel de ses livres à sa secrétaire particulière, ou fournir à tel ou tel de ses collaborateurs les idées essentielles que ce dernier devait ensuite mettre en forme; il n'en reste pas moins livres qui lui sont attribués (ou dont on lui conteste la paternité, dans des buts politiques à peine dissimulés¹⁴²).

naissant, l'United Gold Coast Convention (D. G. C. C.). Il accepte l'invitation en 1947, mais se sépare peu après de l'U. G. C. C. pour fonder le « Convention People's Party» (C. P. P.), lequel mène âprement la lutte pour l'indépendance, qui sera proclamée le 6 mars 1957. Nkrumah avait été promu entretemps, en juin 1951, docteur *honoris causa* de l'université Lincoln.

Premier ministre du Ghana indépendant (mais encore placé sous la tutelle de la reine d'Angleterre), puis président de la République après l'amendement constitutionnel de 1960, il s'efforce de conquérir pour son pays, avec l'appui du C. P. P., une indépendance économique réelle, et d'encourager les mouvements de libération nationale sur tout le reste du continent africain. Visionnaire du panafricanisme, unanimement admiré par tous les patriotes du continent, Nkrumah devait finalement succomber aux contradictions internes de son propre parti, lequel n'avait cessé de se bureaucratiser et de se transformer en un champ de bataille et de luttes d'influence entre factions rivales.

D'où le succès facile du coup d'Etat du 24 février 1966, organisé par des officiers de la police et de l'armée pendant son absence. De Pékin où il était alors en visite officielle, Nkrumah se rendit alors à Conakry, où son homologue Sékou Touré lui conféra le titre de co-président de la République de Guinée. Il y séjourne jusqu'à son voyage pour des raisons médicales en Roumanie, où il devait s'éteindre le 27 avril 1972.

¹⁴²L'authenticité de l'œuvre n'a jamais été aussi contestée que depuis la chute de Nkrumah le 24 février 1966. L'accusation d'escroquerie littéraire a même été l'un des thèmes favoris du « Conseil national de libération » issu de ce coup d'Etat. Pour apprécier à sa juste valeur cette propagande tapageuse, il faut se rappeler que:

1. Nkrumah a toujours été le premier à reconnaître, le cas échéant, sa dette envers ses collaborateurs. Ainsi remercie-t-il expressément, en première page de *l'Autobiographie*, sa secrétaire particulière Erica Powell, «à qui la majeure partie du livre [avait été] dictée: (nous soulignons), «[...] jet dont la patience et l'application [avaient permis] de l'achever et de le faire paraître en si peu de temps». De même dédiait-il explicitement *Le Consciencisme* c aux membres du

Des contestations de ce genre ne sont possibles qu'aussi longtemps qu'on s'abstient de *lire* l'œuvre en question. Quand on lit au contraire les ouvrages attribués à Nkrumah, quand on prête attention à leur *logique* et à leur *contenu*, cette question oiseuse s'évanouit d'elle-même et fait place à une tout autre question, théorique cette fois : *comment* faut-il lire cette œuvre? Quel genre de lecture peut en déployer la cohérence? De quelle espèce est cette cohérence elle-même?

Avant de préciser cette question, rappelons brièvement les principaux titres de ce catalogue abondant¹⁴³.

1. *Towards Colonial Freedom* (Vers la libération des colonies) :

Club philosophique, sans l'encouragement et l'aide desquels ce livre n'aurait pas été écrit ». Or personne n'ignorait dans le Ghana de l'époque le rôle important joué dans ce club par le philosophe ghanéen William Abraham, alors chef du département de philosophie de l'université du Ghana à Legon, et par le Sénégalais Habib Niang, conseiller du président pour l'Afrique francophone. Plus généralement, Nkrumah n'a jamais cherché à dissimuler ses efforts pour s'entourer d'un véritable «brain-trust» international, composé des intellectuels ghanéens, africains et même non africains les plus brillants qu'il rencontrait sur son chemin et qui pouvaient se rendre disponibles.

2. Les membres de ce «brain-trust» n'ont jamais eux-mêmes, à notre connaissance, revendiqué la paternité réelle des œuvres attribuées à Nkrumah. Or on est en droit de supposer qu'ils en savent plus long sur la genèse de ces œuvres, que les officiers du «Conseil national de libération». Le moins qu'on puisse dire, par conséquent, en attendant des informations plus précises, est que, même dans l'hypothèse la plus défavorable, si l'on pouvait prouver que le travail de rédaction a rarement été fait par Nkrumah lui-même, l'initiative de ces livres, leurs idées forces et leurs articulations essentielles venaient toujours de lui; il en garde par conséquent l'entière responsabilité morale et intellectuelle (pour le meilleur et pour le pire). C'est ce qui ressort précisément du témoignage du Ghanéen Peter Omari, auteur d'un ouvrage pourtant très sévère pour Nkrumah, et qui constitue objectivement une critique *de droite*: «Il [Nkrumah] a pu se faire aider pour la rédaction de ces livres, mais il parcourait chaque manuscrit ligne par ligne avec ceux qui l'aidaient; et les vues exprimées dans ces livres étaient bien les siennes» (P. OMARI, *Kwame Nkrumah, the anatomy of an African dictatorship*, Accra, Moxon Paperback, 1970, p. 142).

¹⁴³Nous insérons cette bibliographie dans le texte au lieu de la rejeter en note, comme le veut l'usage. C'est que l'objet même du présent article est de montrer que cette œuvre *existe* et qu'il est impossible de passer à côté, quels qu'en soient par ailleurs l'auteur (ou les auteurs) réels.

ouvrage rédigé à la fin de ses dix années de séjour aux Etats-Unis (1935-1945) et imprimé à Londres quelques mois plus tard; republié plus récemment par les éditions Heinemann, Londres, 1962, puis par les éditions Panaf Books, Londres.

2. *What I mean by Positive Action* (Ce que j'appelle action positive), Accra, 1949. Il s'agit d'un petit opuscule de circonstance. Republié par Panaf.

3. *Ghana. Autobiography of Kwame Nkrumah*, Thomas Nelson, Londres, 1957; repris par Panaf; traduction française sous le titre: *Autobiographie de Kwame Nkrumah*, Présence Africaine, Paris, 1960.

4. *I speak of Freedom. A Statement of African Ideology*, Heinemann Publishers, Londres, et Frederick Praeger, New York, 1961; repris par Panaf. Cet ouvrage non encore traduit (Propos sur la liberté; un exposé de l'idéologie africaine) reproduit et commente de larges extraits des discours de Nkrumah, depuis son retour en Gold Coast en 1947 jusqu'à sa déclaration à l'assemblée générale des Nations unies en septembre 1960.

5. *Africa must Unite*, Heinemann, Londres, 1963; repris par Panaf. Traduction française sous le titre *L'Afrique doit s'unir*, Payot, Paris, 1964.

6. *Consciencism. Philosophy and Ideology for De-colonization and Development, with Particular Reference to the African Revolution*, Heinemann, Londres, 1964 (trois tirages), 4 tirage, 1966, 5^{em} tirage (nouvelle édition, revue et corrigée), Panaf, 1970. Traduction française sous le titre *Le Consciencisme. Philosophie et idéologie pour la décolonisation et le développement avec une référence particulière à la Révolution africaine*, Payot, Paris, 1964.

7. *Neo-colonialism, the Last Stage of Imperialism* (Le néo-colonialisme, stade ultime de l'impérialisme), Nelson, Londres, 1965; repris par Panaf. Traduction française aux éditions Présence Africaine. *Le Néo-colonialisme, dernier stade de l'impérialisme*, Paris, 1974.

8. *Challenge of the Congo* (Le défi congolais), Nelson, Londres, et International Publishers, New York, 1967.

9. *Dark Days in Ghana* (Ombre sur le Ghana), International Publishers, New York, 1968, puis Panaf. Il s'agit d'une reconstitution

des faits qui ont marqué le coup d'Etat du 24 février 1966 et d'une interprétation de ces faits à la lumière de la stratégie mondiale de l'impérialisme. Le 5^{em} chapitre du livre a fait l'objet d'une publication séparée aux éditions Panaf sous le titre : *The Big Lie* (Le gros mensonge).

10. *Handbook of Revolutionary Warfare* (Manuel de la guerre révolutionnaire), Panaf, Londres, 1968, et International Publishers, New York, 1969.

11. *Class Struggle in Africa*, Panaf, Londres, 1970. Traduction française sous le titre *La Lutte des classes en Afrique*, Présence Africaine, Paris, 1972.

12. *Voice from Conakry* (Voix de Conakry), Panaf, Londres, 1967. Il s'agit d'un recueil de discours radiodiffusés sur les ondes de « La voix de la révolution » à Conakry.

13. *Axioms of Kwame Nkrumah* (Axiomes de Kwame Nkrumah), Nelson, Londres, 1967; repris par Panaf. Il s'agit d'un recueil de citations extraites de divers ouvrages, articles ou discours de Nkrumah, et classées par rubriques.

Je passe sur les articles, les brochures et les tracts. Il est néanmoins utile de mentionner au passage, pour leur valeur théorique, et parce que nous les exploiterons plus loin, les textes intitulés «African Socialism revisited» (Réexamen du socialisme africain) et «The Myth of the "Third World"» (Le mythe du tiers monde), parus sous forme d'articles respectivement en 1966 et 1968, et repris par les éditions Panaf en 1968 (puis réédités en 1970) sous forme de brochure, sous le titre: *Two Myths* (Deux mythes).

L'évolution de Nkrumah

Comment lire l'œuvre

Revenons à notre problème : comment faut-il lire cette œuvre, et de quel ordre est sa cohérence? La question est d'importance, car la lecture qui en est habituellement faite est une lecture statique ou, si l'on préfère, systématique: on lit les ouvrages de Nkrumah comme s'ils avaient tous été écrits en même temps, et on en dégage un

système abstrait, étrangement simpliste et dogmatique, qu'on appelle le «nkrumaïsme». Mais une deuxième lecture est possible. Elle consisterait, au lieu de placer tous ces livres sur le même plan, à relever au contraire les points de rupture à l'intérieur de l'œuvre, les points qui témoignent d'une évolution, voire d'un revirement de l'auteur. Cette lecture, qu'on pourrait qualifier d'historique, me paraît aujourd'hui la seule acceptable, parce que la seule vraie. Elle permet de sarsir, par-delà l'apparence systématique de la «doctrine nkrumaïste», la nature des problèmes auxquels cette doctrine a tenté de répondre. Elle permet du même coup de voir les déplacements opérés à l'intérieur de cette problématique, déplacements au terme desquels certaines thèses initiales, élaborées dans un autre contexte, ont dû être implicitement ou même explicitement rejetées.

Ajoutons d'ailleurs, au risque de choquer, que la première lecture, celle qui aplatit l'œuvre de Nkrumah en un système, est objectivement une *lecture de droite*. A cet égard, il est intéressant de noter, comme le rappelle le Nigérian Samuel Ikoku dans *Le Ghana de Nkrumah* (*op. cit.*, p. 61), que le mot «nkrumaïsme» a précisément été inventé par les éléments de droite du parti unique de l'époque, le Convention People's Party (C. P. P.)¹⁴⁴.

¹⁴⁴La traduction habituelle de «Convention People's Party» par «Parti de la Convention du peuple» (c'est celle que donne, par exemple, Charles Patterson dans *l'Autobiographie*, Présence africaine, Paris, 1960) est non seulement un contresens, mais un véritable non-sens, car l'expression ne veut rien dire en français. «Convention People's Party» signifie littéralement: c Parti populaire de la Convention », le mot « Convention » désignant ici l'U. G. C. C., dont le nouveau parti devait initialement constituer une branche.

Nkrumah raconte en effet dans *l'Autobiographie* (fin du chapitre 8) comment les militants de base de l'U. G. C. C., réunis autour de lui le 12 juin 1949 et en rupture avec leur direction, avaient d'abord voulu baptiser le nouveau parti: «Ghana People's Party» (parti populaire du Ghana) et comment ils ont seulement décidé en fin de séance, sur sa proposition, de garder le mot « Convention» dans le nouveau sigle, parce que l'homme de la rue était habitué à associer le nom de Nkrumah avec celui de la Convention. Les négociations qui eurent lieu ensuite entre les autres dirigeants de l'U. G. C. C. et Nkrumah, et dont l'échec devait aboutir à la démission formelle de ce dernier le 1^{er} août 1949, prouvent que Nkrumah n'excluait pas *a priori* l'éventualité que le nouveau parti demeure une branche de l'U. G. C. C., puisque celle-ci n'était pas elle-même un parti, mais un mouvement national.

Les éléments antisocialistes avaient forgé ce mot pour masquer le contenu socialiste de la doctrine de Nkrumah, au nom de l'originalité absolue de celle-ci. Ils pouvaient sous ce prétexte accuser de trahison, ou d'infidélité à l'égard de la personne du Maître, tout militant qui osait parler de «socialisme» tout court, au lieu de «nkrumaïsme». Devant cette situation, les éléments de gauche, qui contrôlaient entreautres l'hebdomadaire idéologique du parti, *The Spark* (L'étincelle), n'ont eu d'autre choix que d'accepter le mot «nkrumaïsme»; en essayant cependant de lui donner un contenu rigoureusement socialiste. La querelle ne porta donc plus sur le mot, mais sur la signification du mot.

Voilà ce que nous apprend Ikoku. Mais on peut voir aisément combien était grave cette concession de la part des éléments «de gauche». En acceptant le vocable «nkrumaïsme», en le faisant entrer dans leur vocabulaire politique et théorique, en en multipliant les définitions et redéfinitions en tant que système original, au lieu de répudier fermement le mot lui-même en même temps que l'idée qu'il recouvrait, à savoir la spécificité absolue de la doctrine de *l'Osagyeto*, les progressistes du C. P. P. ont contribué, malgré eux, à consolider au Ghana le culte de la personnalité. Ils ont contribué du même coup à occulter ce qu'il pouvait y avoir de vivant et d'inachevé dans les écrits de leur camarade. Ils l'ont schématisé, simplifié, momifié, enterré vivant en l'enfermant dans un système. Car, enfin, quel que soit le contenu qu'on donne au mot «nkrumaïsme», qu'on le définisse comme une doctrine non socialiste ou comme une doctrine socialiste, comme un socialisme antimarxiste ou comme une variété du «socialisme scientifique», on lit cette œuvre, dans un cas comme dans l'autre, comme un système fermé, comme une doctrine achevée, dont tous les points seraient rigoureusement définis et contemporains les uns des autres. Nkrumah lui-même, il est vrai, s'était persuadé à un moment donné d'avoir effectivement inventé une doctrine nouvelle qu'il appelait «consciencisme», soulignant par la nouveauté de cet

«Convention People's Party» doit donc se traduire: «Parti populaire de la Convention», ou, mieux, en sacrifiant le mot «Convention» rendu superflu par la suite des événements, «Parti populaire».

étrange néologisme la nouveauté présumée du système. Cette illusion n'a cependant duré qu'un moment. L'essentiel est de voir que Nkrumah a ensuite fait son autocritique, et qu'à travers les œuvres postérieures au *Consciencisme* il n'a cessé de remettre en cause patiemment, méthodiquement, les présuppositions idéologiques sur lesquelles reposaient les premières œuvres. Et cela dès avant sa chute. Nous verrons bientôt comment.

Lire Nkrumah aujourd'hui, c'est donc retrouver, derrière le système dans lequel on l'enferme habituellement, et dans lequel il s'est lui-même enfermé un moment, le texte inachevé d'une pensée qui se cherche. C'est restituer à l'œuvre ses contradictions internes, ses hésitations, bref, sa vie; ne plus chercher à arrondir les angles ou à concilier les contraires, mais reconnaître au besoin que ce texte ne s'inscrit pas d'un bout à l'autre sur le même plan mais s'articule à des niveaux distincts, qu'il faut précisément, en toute rigueur, tenter de repérer.

Or une lecture attentive nous révèle justement qu'entre les premières et les dernières œuvres s'est produit un changement de perspective considérable. Les premières œuvres s'attaquent en effet au colonialisme; leurs affirmations massives témoignent de la simplicité relative de cette lutte; leur ton, souvent euphorique et enthousiaste, traduit la certitude d'une victoire prochaine ou la joie d'un triomphe récent. Les dernières œuvres au contraire critiquent le néo-colonialisme. Les problèmes y deviennent plus complexes, les analyses plus serrées et plus fines. L'engouement initial fait place à une réflexion laborieuse sur la stratégie nouvelle de l'impérialisme, la nature du néo-colonialisme comme vaste complot mondial et les impératifs nouveaux de la lutte de libération.

Les problèmes ne sont donc plus les mêmes. Il en découle un remarquable *déplacement du système*, je dirais presque une *destruction du système* (au sens d'un démontage, d'un démantèlement, d'une déconstruction), en ce que l'auteur, devant répondre à d'autres questions, se voit obligé de contredire dans ses réponses les thèses qui paraissaient les plus assurées dans le système initial. De ce déplacement je voudrais ici citer trois exemples.

Le problème de la violence

Dans les premières œuvres, Nkrumah préconise comme moyen de lutte ce qu'il appelle *l'action positive*, entendant par-là l'ensemble des moyens de résistance légaux et non violents (c'est du moins la définition donnée dans *What I mean by positive Action* et dans *l'Autobiographie*, même si le sens de l'expression est ensuite élargi de manière à désigner l'action révolutionnaire en général, y compris l'action révolutionnaire violente). Nkrumah se définit volontiers, dans ces textes initiaux, comme un disciple de Gandhi.

Les dernières œuvres, au contraire, affirment que le seul moyen efficace de résistance est la lutte armée. Cette contradiction vient du fait que Nkrumah considère désormais l'impérialisme non plus comme une entreprise limitée, comme la simple domination d'une nation sur une autre, mais comme un vaste complot mondial destiné à soumettre une partie du globe à une autre.

Ce changement remarquable se produit, nous l'avons dit, dès avant sa chute. L'ouvrage de 1965, *Neo-colonialism, the Last Stage of Imperialism*, s'attache en effet à mettre en évidence les liens subtils mais réels qui unissent entre elles les grandes sociétés capitalistes qui exploitent le sol et le sous-sol africains. Il montre que, par-delà les différences d'étiquettes, de dénomination, de raisons sociales, ces sociétés ne forment en réalité qu'une seule et même grande entreprise. Leurs actions se regroupent entre les mains d'une minorité de grands financiers internationaux; leurs opérations constituent donc en fait des aspects d'un seul et même projet international d'appauvrissement du «tiers monde». L'exploitation néo-coloniale apparaît ainsi sous son vrai jour. Du même coup, la lutte contre l'impérialisme apparaît elle aussi sous un jour nouveau : elle est une «guerre de classe à l'échelle internationale».

L'étendue, le sérieux, la force du néo-colonialisme ainsi compris exigent le recours à la lutte armée. C'est ainsi que Nkrumah, d'abord pacifiste timoré, en vient à élaborer, dans le *Handbook of Revolutionary Warfare*, une véritable théorie de la guérilla continentale. De *l'Autobiographie* au *Manuel* de 1968, le chemin parcouru est donc considérable, et on s'interdit de l'apprécier lorsqu'on veut, à tout prix,

lire Nkrumah comme un système.

La lutte des classes

Evolution non moins considérable en ce qui concerne le problème de la lutte des classes. Les premiers ouvrages affirment qu'en Afrique il n'y a pas de lutte de classes. Les derniers soulignent au contraire l'importance de ce phénomène, de cette lutte secrète sans laquelle on ne peut rien comprendre aux événements et aux remous politiques de l'Afrique actuelle.

Le Consciencisme apparaît, à cet égard, comme le dernier ouvrage de la première période, et aussi comme celui où les présupposés de cette première période sont le plus clairement formulés. *Le Consciencisme* souligne en effet que la société africaine traditionnelle était une société égalitaire, une société de type communautaire où la terre et les moyens de production n'appartenaient pas à des individus, mais à la collectivité. Nkrumah appelle «communalisme» l'idéologie d'une telle société. Cette thèse lui permet de conclure qu'en Afrique le passage au socialisme peut se faire sans révolution, en parfaite continuité avec l'idéologie africaine traditionnelle:

La révolution est donc indispensable à l'avènement du socialisme là où la vieille structure socio-politique est soutenue par des principes opposés à ceux du socialisme, comme dans le cas du capitalisme [...]. Mais, si l'on part du communalisme, le passage au socialisme se fait par une réforme, car les principes sont les mêmes [...]. Dans les sociétés communautaires, du fait de la continuité entre communalisme et socialisme, le socialisme n'est pas une doctrine révolutionnaire, mais une réaffirmation, dans un langage contemporain, des principes du communalisme. (*Consciencism*, p. 74.)

Le Consciencisme affirme donc que la société précoloniale ignorait l'exploitation de l'homme par l'homme et la lutte des classes. Plus généralement, l'ouvrage de 1964 est gouverné de part en part par ce qu'on pourrait appeler une *idéologie de la continuité*. Continuité entre la

culture africaine «traditionnelle» et la culture africaine d'aujourd'hui et de demain. Continuité entre l'organisation communautaire et collectiviste de l'économie africaine précoloniale et l'organisation socialiste de la nouvelle économie africaine telle que l'envisagent les révolutionnaires africains. En fait, ces révolutionnaires seraient, selon la logique du *Consciencisme*, les plus authentiques des traditionalistes.

A l'opposé, les dernières œuvres affirment au contraire l'existence de la lutte des classes. La lutte contre le néocolonialisme apparaît désormais elle-même comme une lutte de classes à l'échelle internationale. Voici ce que nous lisons dans l'ouvrage de 1965:

Marx avait prévu que le développement du capitalisme produirait une crise dans chaque Etat capitaliste pris individuellement, parce que dans chaque Etat le fossé entre les possédants et les non-possédants devait s'élargir jusqu'à ce qu'un conflit devienne inévitable, et que ce conflit se solderait par la défaite des capitalistes.

Le fondement de son argumentation n'est pas détruit par le fait que le conflit qu'il avait prédit comme un conflit national n'a pas eu lieu partout à une échelle nationale, mais a été plutôt transposé à l'échelle mondiale. Le capitalisme mondial a différé sa crise, mais c'est seulement en la transformant en une crise internationale.

Le danger, aujourd'hui, ce n'est plus la guerre civile provoquée à l'intérieur des Etats individuels par les conditions de vie intolérables, mais c'est la guerre internationale provoquée en dernière analyse par la misère de la majeure partie de l'humanité qui devient chaque jour de plus en plus pauvre. (*Neo-colonialism*, p. 256. Nous traduisons.)

A lire attentivement ce texte, il signifie en réalité deux choses;

- d'abord, que l'Afrique aujourd'hui néo-colonisée n'échappe pas plus que les autres sociétés à la lutte des classes;
- mais aussi que cette lutte des classes a été introduite de l'extérieur en Afrique, qu'elle n'est qu'une extension de la lutte des

classes précédemment en cours dans les sociétés industrielles d'Occident.

Nkrumah ne renonce donc pas, à vrai dire, à sa première thèse selon laquelle la société africaine «traditionnelle» ignorait la lutte des classes. La même thèse persiste du reste jusque dans son dernier ouvrage, *Class Struggle in Africa*.

Malgré cela, l'accent n'est plus mis ici sur l'inexistence de la lutte des classes dans l'Afrique dite traditionnelle; il est plutôt mis sur l'importance, le sérieux, l'irréductibilité de la lutte des classes dans l'Afrique actuelle. Il y a donc au moins un important déplacement d'accent. Nkrumah ne prétendra plus, comme dans *Le Consciencisme*, que le passage au socialisme peut faire l'économie d'une révolution; il insistera au contraire sur la violence de fait des bourgeoisies en place (coups d'Etat militaires, répressions sanglantes, etc.), qui rend inévitable pour les classes exploitées le recours à la lutte armée, condition *sine qua non* du triomphe de la révolution.

Mieux encore, il lui arrive plus d'une fois, toujours dans les écrits de la deuxième période, de mettre directement en cause la première thèse elle-même. La petite brochure intitulée *Deux mythes* est particulièrement instructive à cet égard; l'auteur y prend une position radicale, nettement plus avancée et plus catégorique que dans *La Lutte des classes en Afrique*, qui est pourtant postérieure. Il rejette l'expression courante de «tiers monde», qui veut dire implicitement que les pays colonisés et néo-colonisés constituent un monde à part. Il rejette pour la même raison les bavardages de Senghor et de Julius Nyerere sur le «socialisme africain» (bavardages qui, soit dit en passant, sont strictement de même nature et reposent sur les mêmes présuppositions que ceux du *Consciencisme*):

Aujourd'hui, l'expression «socialisme africain» semble impliquer que la société africaine traditionnelle était une société sans classes, imprégnée de l'esprit humaniste, et elle semble exprimer une nostalgie de cet esprit. Une telle conception du socialisme fait un fétiche de la société africaine communautaire. Mais une société africaine idyllique et sans classes (dans laquelle il

n'y aurait ni riches ni pauvres), jouissant d'une sérénité de drogué, est certainement une simplification facile; il n'y a aucune preuve historique ni même anthropologique qu'une telle société ait jamais existé. Je crains que les réalités de la société africaine n'aient été un tant soit peu plus sordides. (*Two Myths*, p. 8. Nous traduisons.)

Critique radicale s'il en est; critique qui est aussi, nous l'avons dit, autocritique. Nkrumah se refuse désormais à considérer l'Afrique comme un monde à part, il admet que nos sociétés obéissent aux mêmes lois que toutes les sociétés du monde, et que la révolution africaine, correctement entendue, est partie intégrante de la révolution mondiale. Voilà pourquoi, au lieu de l'expression équivoque «socialisme africain», il préfère employer l'expression plus neutre: «socialisme en Afrique».

L'unité africaine

Prenons maintenant un troisième exemple, celui de l'unité africaine. Dans les premiers ouvrages, en particulier dans *L'Afrique doit s'unir* (1963), Nkrumah préconise la formation immédiate d'un gouvernement continental africain. La création des Etats-Unis d'Afrique lui apparaît comme la tâche la plus urgente en vue d'enrayer le néo-colonialisme, parce que, dit-il, le principal instrument du néo-colonialisme est la balkanisation. Malgré son audace incontestable, ce projet ne tient malheureusement aucun compte des différences d'orientation politique et idéologique qui existent entre les divers Etats africains.

Dans les derniers ouvrages, ces oppositions sont au contraire clairement reconnues, et désignées comme l'obstacle essentiel à l'unité africaine. Entre les gouvernements africains résolument engagés dans la lutte anti-impérialiste et les «puppet-governments», les gouvernements-fantoches, les gouvernements-pantins, les gouvernements-marionnettes, irrécupérablement voués à la défense des intérêts néo-colonialistes, aucun compromis n'est possible. C'est de ce point de vue que Nkrumah critique sévèrement, dans le

Handbook, l'Organisation de l'unité africaine, qu'on aurait pourtant pu considérer comme une réalisation partielle et timide du projet qui devait être à peu près à la même époque exposé dans *L'Afrique doit s'unir*. Cette critique ne se comprend qu'à la lumière de son changement de perspective. On pourrait dire que, pour le dernier Nkrumah, l'O. U. A. est prématurée parce qu'il manque aux Etats africains qui la composent une réelle communauté de vues et d'options politiques. L'O. U. A. est un organisme hétéroclite et incohérent.

L'unification réelle de l'Afrique suppose au préalable l'élimination des Etats-fantoches, et cette élimination ne peut se faire, de plus en plus, que par la lutte armée. La tâche la plus urgente n'est donc plus la formation d'un gouvernement continental (impossible dans la conjoncture actuelle), mais la coordination des activités des divers mouvements de libération en lutte dans les différents territoires.

Nkrumah consacre tout un livre à ce dernier problème : le *Handbook*. Il y propose la création des organismes de coordination suivants:

- *All-African People's Revolutionary Party* (A. A. P. P.), Parti révolutionnaire populaire panafricain;
- *All-African Committee for Political Coordination* (A A C. P. C.), Comité panafricain de coordination politique;
- *All-African People's Revolutionary Army* (A. A P. A), Armée révolutionnaire populaire panafricaine. (Cf. *Handbook of Revolutionary Warfare*, p. 56-67.)

Ainsi, si l'unité africaine est encore maintenue comme une fin nécessaire, les moyens de sa réalisation ne sont plus les mêmes. L'unification ne doit plus se faire au sommet, mais à la base; non au niveau des gouvernements et des relations diplomatiques officielles, mais au niveau des populations et des organisations politiques qui sont leurs porte-parole réels. La raison de ce changement de méthode est que Nkrumah s'est avisé, entre-temps, que les gouvernements existants n'expriment pas toujours la volonté de leurs peuples, mais

que les organisations autonomes de ces derniers sont leurs représentants les plus fidèles.

Ce que montrent ces trois exemples, c'est que l'œuvre de Nkrumah n'est pas un système clos, mais une pensée ouverte, attentive à l'événement, soucieuse de pertinence, en perpétuelle révision. La pensée de Nkrumah est autrement vivante, autrement inquiète et exigeante que ce credo abstrait et dogmatique qu'on appelle «le nkrumaïsme».

Pour qui parvient à retrouver cette vie du texte, cette respiration secrète de l'écrit, le vrai Nkrumah n'est pas mort. Derrière les formules stéréotypées dans lesquelles on l'enfermait déjà de son vivant, derrière l'écran des mots conventionnels, les professions de foi creuses qui se voulaient révolutionnaires, les protestations de fidélité, prêtes à se vendre au premier venu, derrière les murs épais de l'adulation servile, l'isolement douloureux de celui qu'on appelait *Osagyefo*, Rédempteur, nous découvrons aujourd'hui la vraie face du militant, le visage nu du camarade, infiniment plus proche par ses inquiétudes et ses hésitations : nous découvrons un texte.

Ce *qui* est mort à Bucarest, ce n'est pas Nkrumah mais le nkrumaïsme. Et il fallait que meure ce système clos, cette assurance illusoire, ce corps, pour qu'en soit libéré l'élément d'universalité. Nkrumah lui-même l'entendait probablement ainsi, puisqu'il demandait dans son testament que, faute d'être embaumé et conservé, son corps fût incinéré et répandu sur toute l'étendue du continent africain, «dans les fleuves, les torrents, les déserts, les savanes, etc.».

Il se trouve qu'aujourd'hui ce corps repose en fait à Nkroful, sa ville natale, depuis le 9 juillet 1972, après son transfert de Conakry. Nkrumah n'en a pas moins atteint cette omniprésence qu'il souhaitait, puisqu'enfin son vrai texte, libéré du carcan où on l'avait enfermé, peut être aujourd'hui perçu dans son inachèvement, et ainsi stimuler d'autres pensées, qui s'inscriront à leur tour dans le texte inachevable où se tisse, chaque jour plus complexe, la tradition théorique de notre continent.

L'idée de philosophie dans «Le Consciencisme» de Nkrumah¹⁴⁵

J'ai essayé au chapitre précédent de présenter l'œuvre littéraire de Nkrumah dans son ensemble¹⁴⁶. J'ai montré qu'il ne fallait pas lire cette œuvre comme un système clos, mais qu'il fallait tenir le plus grand compte de l'évolution de l'auteur; à la lecture qu'on en pratique habituellement, et qui peut être qualifiée de statique ou de systématique, j'ai proposé de substituer un autre type de lecture, qu'on pourrait qualifier d'historique. Enfin j'ai suggéré que le premier type de lecture est peut-être objectivement une lecture *de droite*, au sens le plus vigoureux de ce terme : lorsqu'on enferme Nkrumah dans un système clos, lorsqu'on se refuse à prendre en considération son évolution, évolution qui fut pourtant si considérable qu'elle l'a conduit à mettre en cause, dans ses dernières œuvres, certains des concepts qu'il avait le plus fréquemment utilisés dans les premières, on réduit objectivement cette œuvre à un système dogmatique et inoffensif, on se refuse à en saisir la portée *critique* et proprement subversive, laquelle ne peut apparaître, justement, qu'à condition de tenir compte de cette évolution.

L'un des plus proches collaborateurs du leader ghanéen, le Nigerian Samuel Ikoku, nous apprend, dans son livre remarquable sur *Le Ghana de Nkrumah*¹⁴⁷, que le mot «nkrumaïsme» a été inventé

¹⁴⁵Version revue et augmentée d'une conférence donnée au campus universitaire de Lubumbashi (Zaïre) le 8 juin 1973, puis à Cotonou, sous l'égide de la Commission nationale de philosophie du Dahomey, le 23 août 1973. Le texte de la conférence a paru dans *Dabo-Express*, n° 1235, samedi 15 septembre 1973, sous le titre: «L'Œuvre philosophique de Kwame Nkrumah.»

¹⁴⁶Sur l'authenticité de l'œuvre, on se reportera à la note 2 du chapitre précédent.

¹⁴⁷Voir notice bibliographique *in fine*.

par les éléments de droite du «Convention People's Party¹⁴⁸», parti unique alors au pouvoir. Ces éléments de droite voulaient de la sorte masquer le contenu socialiste de la doctrine du maître et en neutraliser le caractère subversif, au nom de son originalité irréductible.

Nkrumah lui-même, il est vrai, a cru à un moment donné qu'il inventait un système original, qu'il désignait, précisément pour en souligner l'originalité, de cet étrange néologisme¹⁴⁹: «consciencisme¹⁴⁹». Néanmoins il ne faut pas oublier qu'il devait lui-même par la suite se réclamer de plus en plus ouvertement du socialisme scientifique, c'est-à-dire, tout simplement, du marxisme-léninisme, sans que cette adhésion entraîne d'ailleurs à ses yeux le moindre reniement de la tradition culturelle africaine dans ce qu'elle avait de plus authentique.

Les deux versions du « Consciencisme »

*Le Consciencisme*¹⁵⁰ doit donc être lu d'un œil essentiellement critique. Il doit être lu comme le témoin d'une étape particulière de la pensée de Nkrumah, qui devait être peu après dépassée. Il faut surtout se garder d'y voir le dernier mot de l'auteur en matière de

¹⁴⁸Sur la traduction de ce sigle, voir chapitre précédent, note 4.

¹⁴⁹Jacques Berque note que le néologisme anglais *consciencism* se fonde sur le mot français plutôt que sur le mot anglais, ce qui était, de la part de Nkrumah, intentionnel -. (Jacques BERQUE, «L'Elan fracassé», *L'Ouest second*, Gallimard, Paris, et *Présence africaine*, n° 85, 1973). On voit mal cependant quelle intention particulière pouvait amener Nkrumah à choisir le mot français. Il paraît plus raisonnable de supposer que ce néologisme a été simplement forgé d'après le mot anglais *conscience* qui désigne, on le sait, la conscience comme instance normative, par opposition à *consciousness*, qui désigne la conscience théorique, la conscience comme pouvoir de représentation. La raison de ce choix serait alors de suggérer que la nouvelle conscience collective dont il s'agit ne serait pas seulement cognitive, simple connaissance de soi, mais aussi pratique: prise de conscience au sens le plus politique du terme, en même temps que définition d'une nouvelle identité culturelle.

¹⁵⁰Pour les références bibliographiques des œuvres de Nkrumah, voir chapitre précédent. Aux dernières nouvelles, nous apprenons que le texte de 1970 vient d'être traduit aux éditions Présence Africaine (1976).

philosophie. Le public francophone est d'autant plus porté à cette erreur que la seule traduction française actuellement disponible du *Consciencism* est celle de la première édition, qui date de 1964. Mais il est important de savoir que le livre a été ensuite réimprimé quatre fois en anglais, et que dans le cinquième et dernier tirage, qui date de 1970 (Editions Panaf, Londres), le texte initial a subi de profondes modifications.

C'est Nkrumah lui-même qui explique le sens de ces modifications, dans un *Avertissement* qui figure en tête du livre:

Depuis la publication de la première édition du *Consciencism* en 1964 la révolution africaine est entrée résolument dans une phase nouvelle, la phase de la lutte armée. Dans chaque partie du continent, les révolutionnaires africains se préparent pour la lutte armée, ou sont déjà activement engagés dans des opérations militaires contre les forces de la réaction et de la contre-révolution. Les problèmes sont maintenant plus clairs que jamais. La succession des coups d'Etats militaires qui ont eu lieu en Afrique ces dernières années a révélé les liens étroits entre les intérêts du néo-colonialisme et de la bourgeoisie indigène. Ces coups d'Etat ont mis en relief la nature et l'étendue de la lutte des classes en Afrique. Les capitalistes monopolistes étrangers sont en association étroite avec les réactionnaires locaux et ont utilisé des officiers des forces armées et de la police pour contrecarrer les buts de la révolution africaine. C'est la nouvelle situation ainsi créée en Afrique qui a rendu nécessaire un certain nombre de modifications dans la présente édition. Ces modifications interviennent principalement au chapitre 3.

Conakry, le 15 août 1969¹⁵¹.

C'est donc en fonction de ce qu'il considérait comme la nouvelle phase de la révolution africaine que Nkrumah a été obligé de

¹⁵¹ *Consciencism*, Panaf Books, Londres, 1970: « Author's Note », p. VII. Nous traduisons.

modifier de fond en comble le texte initial du *Consciencisme*. Si l'on compare les deux éditions, on s'aperçoit en effet que l'auteur est entièrement revenu sur ses opinions de 1964 concernant la structure des sociétés africaines. J'ai déjà souligné ce point au chapitre précédent: c'est même l'un des exemples que j'y évoquais pour illustrer la révolution conceptuelle survenue à l'intérieur de la pensée de Nkrumah, à une date que j'ai proposé de situer en 1965. C'est à partir de cette date, et plus précisément à partir de l'ouvrage intitulé *Neo-colonialism, the Last Stage of Imperialism* (remarquer la résonance léniniste de ce titre, qui rappelle volontairement le fameux *Impérialisme, stade suprême du capitalisme*, du révolutionnaire russe¹⁵²), que Nkrumah renonce explicitement à ses affirmations antérieures tendant à nier la réalité de la lutte des classes en Afrique¹⁵³.

La première édition du *Consciencisme* tenait pour acquis que la société africaine traditionnelle ignorait la lutte des classes et était organisée sur un mode communautaire, c'est-à-dire égalitaire. Suivant ici une certaine tradition ethnologique, Nkrumah appelait ce mode d'organisation le communalisme. La perspective change du tout au tout dans *Neo-colonialism* où l'auteur écrit noir sur blanc que la lutte des *classes* est l'une des caractéristiques fondamentales de la société africaine contemporaine, et qu'en dernière analyse la lutte contre l'impérialisme elle-même, qu'il s'agisse de l'impérialisme sous sa forme coloniale ou sous sa forme néo-coloniale, n'est rien d'autre

¹⁵²V. LÉNINE, *L'Impérialisme, stade suprême du capitalisme*, Œuvres choisies en trois volumes, Editions en langues étrangères, Moscou, t. I, p. 779-902

¹⁵³Sur ce point, il est vrai, on décèle encore dans les dernières œuvres une certaine hésitation. Tantôt Nkrumah interprète la lutte des classes en Afrique comme une *extension* de la lutte des classes en Occident, et admet qu'à la veille de la colonisation la société africaine avait une organisation communautaire et égalitaire, qui venait seulement de commencer sa phase de décomposition. C'est la position suggérée dans *Neo-colonialism*, et qui sera clairement affirmée dans *La Lutte des classes en Afrique*. Tantôt, au contraire, il prend une position plus radicale et montre que le colonialisme, loin d'avoir introduit de l'extérieur l'exploitation de l'homme par l'homme, n'a fait que compliquer les termes d'un conflit préexistant, dans une société où cette exploitation existait déjà de vieille date. Cet effort pour «démystifier» le passé africain est sensible par exemple dans l'article de 1966, déjà cité, «African Socialism revisited».

qu'une « lutte de classes à l'échelle internationale¹⁵⁴ ». De la sorte, tandis que les premières œuvres considéraient la lutte anti-impérialiste comme une lutte isolée et absolument spécifique, tandis qu'elles en donnaient une interprétation pour ainsi dire romantique et ne pouvaient la justifier qu'en faisant appel à des arguments moraux (dignité de la personne, droit à la liberté, etc.), les dernières œuvres insistent au contraire sur les liens étroits entre l'effort de libération des peuples coloniaux et néo-coloniaux et la lutte des classes en cours à l'intérieur des sociétés industrielles. Du même coup, elles réinterprètent les grands événements politiques des sociétés coloniales et néo-coloniales elles-mêmes. C'est ainsi qu'aux yeux de Nkrumah la succession des coups d'Etat militaires en Afrique apparaît désormais comme un avatar de la lutte des classes. Sans doute peut-on trouver insuffisantes, dans le détail, les explications concrètes qu'il en donne; on ne saurait ¹⁵⁵ néanmoins contester la

¹⁵⁴Voir par exemple *Neo-colonialism*, p. 258: «an international class-war».

¹⁵⁵Dans son interprétation du coup d'Etat qui l'a destitué le 24 février 1966, Nkrumah insiste sur le rôle déterminant des éléments pro-impérialistes de l'armée et de la police ghanéenne, alliés à la bourgeoisie locale et soutenus par des puissances impérialistes qu'inquiétaient les succès de la construction du socialisme et la conquête de l'indépendance économique au Ghana. La C. 1. A et le Département d'Etat américain sont nommément mis en cause (cf. *Dark Days in Ghana*, p. 49-50, 95-96 et *passim*). Il passe cependant sous silence les facteurs purement internes, dus pour l'essentiel à ses propres erreurs politiques, et sur lesquels insistent par contre de manière exclusive et unilatérale ses opposants de droite. Comme exemples de critiques de droite, voir Peter OMARI, *op. cit.*, et Kweku FOLSON, c *An African Tragedy: Kwame Nkrumah and Mr Bingt*, *Encounter*, vol. XXXIII, n° 1, Londres, juillet 1969, p. 35-43. (Cela nous permet de compléter au passage notre définition de la droite: la droite, dans l'Afrique contemporaine, se caractérise par une ignorance délibérée, allant parfois jusqu'à la pure et simple dénégation, du fait impérialiste, ce qui l'amène à esquiver systématiquement la discussion politique et à recourir à des arguments psychologiques et moraux pour *dénigrer*, faute de pouvoir les *réfuter*, toute personne ou tout groupement qui placent au centre de leur analyse le phénomène de l'impérialisme.) Pour une critique lucide de l'action de Nkrumah, on se référera à l'analyse très équilibrée de Samuel Ikoku, dans l'ouvrage cité.

Toujours est-il que Nkrumah a une nette tendance à interpréter tous les coups d'Etat survenus en Afrique sur le modèle de celui qui l'a renversé lui-même au

justesse du principe d'interprétation lui-même.

Nkrumah va donc, dans la nouvelle édition du *Consciencisme*, modifier profondément tous les passages du texte qui exagéraient l'originalité des sociétés africaines et les présentaient comme étrangères aux lois universelles qui gouvernent l'histoire de la société humaine en général. En revanche, de brèves additions refléteront quelques-unes de ses préoccupations nouvelles (conditions de la révolution socialiste, critique de la société d'abondance, etc.).

A titre d'exemple, on peut utilement comparer les deux versions suivantes d'un même texte. Première édition 1964:

La révolution est donc indispensable à l'avènement du socialisme, là où la structure socio-politique antérieure est animée par des principes opposés à ceux du socialisme, comme dans une structure capitaliste (donc aussi dans une structure colonialiste, car une structure colonialiste est essentiellement subordonnée au capitalisme). Je distingue en fait deux colonialismes, l'un interne, l'autre externe. Le capitalisme à domicile est un colonialisme interne. Par contre, si l'on part de la tradition ancestrale du communalisme, le passage au socialisme se fait par une réforme, car les principes sous-jacents sont les mêmes. Toutefois, quand ce passage traverse une période coloniale la réforme est révolutionnaire, car le passage du colonialisme à l'indépendance véritable est un acte de révolution. Mais, du fait de la continuité entre communalisme et socialisme, le socialisme, dans les sociétés communalistes, n'est pas une doctrine révolutionnaire, mais une réaffirmation dans le langage contemporain des principes sous-jacents au communisme.

Dans mon autobiographie, j'ai dit que le capitalisme pouvait

Ghana, c'est-à-dire comme des résultats de complots impérialistes (cf. *Dark Days in Ghana*, chap. 3; *Handbook of Revolutionary Warfare*, p. 11, 52, 54 et *passim*; *Class Struggle in Africa*, chap. 8, etc.). La réalité est certainement plus nuancée. Ce qui reste vrai, c'est seulement que chaque coup d'Etat militaire doit se comprendre en fonction de la composition sociale de l'armée, et de l'appartenance de classe de la fraction qui décide du coup (cf. *Class Struggle in Africa*, chap. 1)

s'avérer un système trop compliqué pour un pays nouvellement indépendant. J'aimerais ajouter que les présuppositions et les desseins du capitalisme sont contraires à ceux de la société africaine. Le capitalisme serait une trahison de la personnalité et de la conscience de l'Afrique. (*Consciencism*, Heinemann, 1964, p. 74. Nous traduisons. Cf. *Le Consciencisme*, trad. L. Jospin, p. 114-115.)

Dernière édition, 1970:

La révolution est donc indispensable à l'avènement du socialisme, là où la structure socio-politique antérieure est animée par des principes opposés à ceux du socialisme, comme dans une structure capitaliste (donc aussi dans une structure colonialiste, car une structure colonialiste est essentiellement subordonnée au capitalisme). Je distingue en fait deux colonialismes, l'un interne, l'autre externe. Le capitalisme à domicile est un colonialisme interne.

Mais, comme l'esprit du communalisme existe toujours dans une certaine mesure dans les sociétés qui ont un passé communaliste, socialisme et communisme ne sont pas, au sens strict du mot, des doctrines «révolutionnaires». Ils peuvent être décrits comme des réaffirmations, dans un langage contemporain, des principes du communalisme. Par contre, dans les sociétés sans passé communaliste, socialisme et communisme sont des doctrines pleinement révolutionnaires, et le passage au socialisme doit être guidé par les principes du socialisme scientifique.

La nature et la cause du conflit entre la classe dirigeante et la classe exploitée sont influencées par le développement des forces productives, c'est-à-dire les changements dans la technologie; par les relations économiques que ces forces conditionnent; et par les idéologies qui reflètent les propriétés et la psychologie des membres de cette société. La base d'une révolution socialiste est créée quand la lutte des classes à l'intérieur d'une société donnée a amené les masses à accepter et à désirer l'action positive en vue

de changer ou de transformer la société. C'est alors que sont posés les fondements pour la plus haute forme d'action politique - celle où la révolution atteint son apogée et où les travailleurs et les paysans parviennent à renverser toutes les autres classes. J'ai expliqué comment le désir de la société de transformer la nature se reflète dans diverses théories socio-politiques. (*Consciencism*, Panaf Books, 1970, p. 74.)

Des trois paragraphes du texte initial, le premier a été conservé, le second modifié, le troisième purement et simplement supprimé, ou plus exactement remplacé par un nouveau paragraphe, qui reflète des préoccupations entièrement étrangères au texte de la première édition.

On remarque toutefois que ces changements détruisent la cohérence initiale du texte. La signification globale de cette page, dans l'édition de 1964, était de montrer la possibilité d'un passage pacifique au socialisme, par le moyen d'une réforme. Le second paragraphe s'opposait ainsi fortement au premier, et présentait une alternative plus rassurante que la perspective d'une révolution violente. La nouvelle rédaction, par contre, atténue l'opposition. Nkrumah n'ose plus affirmer dans le second paragraphe que le passage au socialisme peut se (aire par une réforme; à vrai dire, il n'y parle plus du tout de «passage au socialisme», c'est-à-dire à un type déterminé de rapports de production, mais se contente de comparer abstraitement «l'esprit» de deux «doctrines» (*creeds*). La continuité n'est donc plus affirmée entre *l'organisation communautaire* et *l'organisation socialiste* de la production, mais seulement entre les *doctrines*, c'est-à-dire les *idéologies* correspondantes. Encore cette continuité n'est-elle affirmée que timidement : socialisme et communisme, est-il dit, ne sont pas, dans une société au passé communaliste, des doctrines révolutionnaires «au sens strict du mot» (*in the strict sense of the word*); on peut donc admettre qu'ils le sont au sens large, même en tant que corps de doctrines; à plus forte raison en tant que modes d'organisation de la société. Du même coup disparaissent dans la nouvelle rédaction le mot même de «réforme» et la notion, bâtarde

s'il en est, de «réforme révolutionnaire». L'effet de ces suppressions, toutefois, est de rompre l'équilibre initial du texte, en amputant d'un membre le couple antithétique «réforme-révolution», sur lequel reposait cet équilibre.

Il y a plus. Nkrumah évite soigneusement, dans la nouvelle rédaction, de laisser entendre que les sociétés africaines sont encore aujourd'hui des sociétés communautaires. Il dit au contraire expressément que ce communalisme appartient à leur passé et ne survit dans leur présent que sous la forme d'un souvenir («l'esprit du communalisme»).

Quant au troisième paragraphe, il est purement et simplement biffé. Rature significative : une lecture attentive de la première version du livre nous montre en effet que ce paragraphe, malgré son apparence de remarque incidente, exprimait au fond le dessein même du livre. Nkrumah avait déjà, bien avant la rédaction du *Consciencisme*, proclamé son adhésion au socialisme. Le premier programme politique en date du C. P. P., rédigé en 1949 et adopté en 1951, mentionnait clairement dans son article 8 que le parti visait à «fonder un Etat socialiste dans lequel tous les hommes et toutes les femmes auraient des chances égales et où n'existerait aucune exploitation capitaliste¹⁵⁶». Dans son *Autobiographie* publiée en 1957, Nkrumah faisait la même déclaration d'intention. L'essai de 1964 est donc une tentative de justification d'une option plus ancienne. C'est, plus exactement, la réponse à une objection classique : en adhérant au socialisme, l'Afrique ne se livrerait-elle pas à une idéologie d'importation et ne trahirait-elle pas sa civilisation d'origine? C'est pour répondre à cette objection, inspirée elle-même du nationalisme

¹⁵⁶Cité par Dennis AUSTIN, *Politics in Ghana, 1946-1960*, Oxford University Press, Londres, 1964, p. 162 (cf. Charles Martin, e Nkrumah's Strategy of Decolonization: Originality and Classicism», *Présence africaine*, n° 85, 1973, p. 79, n. 15). La définition concrète des tâches économiques découlant de cette option socialiste ne sera faite, toutefois, que dans le programme arrêté par le parti à Kumasi en 1962, et dans le Plan septennal (1963-1970). Cf. Charles MARTIN, art. cité. Sur le sens réel du mot «socialisme » dans le vocabulaire de Nkrumah et du C. P. P., où il désigne plutôt une sorte de capitalisme d'Etat, voir Samuel IKOKU, *Le Ghana de Nkrumah*, notamment les chapitres 2, 9 et 10, et Charles MARTIN, art. cité.

culturel en ce qu'il a de plus traditionaliste, que Nkrumah avait entrepris d'écrire

Le Consciencisme. L'objet du livre était ainsi de rattacher le socialisme à la plus pure tradition africaine en montrant que, loin de trahir cette tradition, il en serait au contraire la traduction la plus fidèle dans le langage contemporain.

Ce petit paragraphe jouait donc dans le texte initial un rôle stratégique de premier plan. Le fait qu'il soit ensuite supprimé laisse supposer que l'auteur n'est plus lui-même très assuré du bien-fondé de son projet, peut-être simplement parce que «des présuppositions et les desseins [...] de la société africaine» lui apparaissent désormais pour ce qu'ils sont en réalité: une hypothèse hautement fantaisiste.

Par contre, le texte de 1970 contient un paragraphe entièrement nouveau. Il y est question des conditions pratiques de la révolution socialiste. Question à vrai dire étrange, dans un texte dont toute la cohérence était de montrer l'inutilité d'une révolution comme condition du passage au socialisme en Afrique.

Il ressort de cette comparaison que la nouvelle version du *Consciencisme* brise par endroits la cohérence initiale de l'œuvre. La seule explication possible de ces dissonances nous est fournie par la lecture des autres ouvrages de la même période, c'est-à-dire postérieurs à 1964. Nkrumah y développe expressément les thèmes qui sont ici simplement suggérés et qui induisent, dans ces ouvrages, un discours politique dont la cohérence est d'un tout autre ordre que celle des premiers textes: nécessité de la violence révolutionnaire (alors que Nkrumah se définissait clairement, dans *l'Autobiographie* par exemple, comme un non-violent et un disciple de Gandhi), universalité de la lutte des classes (laquelle était auparavant niée), importance des conflits politiques et idéologiques intérieurs à l'Afrique (lesquels étaient jusque-là ignorés), etc. Pour le dernier Nkrumah, les lois qui régissent la société africaine sont en substance les mêmes que celles qui gouvernent toutes les sociétés du monde. Il ira jusqu'à rejeter pour cette raison la notion de «tiers monde», qui particularise à outrance les sociétés anciennement colonisées et fait d'elles un bloc unique et sans fissure qu'on pourrait globalement

opposer aux sociétés capitalistes d'un côté et, d'un autre côté, aux pays socialistes.

En réalité, dira-t-il, il n'y a pas de troisième voie¹⁵⁷. Plus généralement, toute expression, tout concept, qui attribue explicitement ou implicitement aux sociétés africaines une spécificité absolue par rapport aux autres sociétés du monde est théoriquement irrecevable.

C'est à la lumière de cette évolution de Nkrumah qu'il faut aujourd'hui relire *Le Consciencisme*. Et, lorsqu'on voit aujourd'hui certains commentateurs affirmer sans l'ombre d'un scrupule que, pour le leader ghanéen, la société africaine ignore la lutte des classes, on ne peut s'empêcher de regretter qu'ils n'aient pas lu les œuvres de leur auteur postérieures à 1964.

Limites du projet

Cela dit, malgré les remaniements importants ainsi opérés, l'édition de 1970 reste largement tributaire des présuppositions idéologiques d'avant 1965. Plutôt que de replâtrer le texte initial, Nkrumah aurait dû, pour être conséquent avec lui-même, renier purement et simplement l'ancien texte et écrire à nouveaux frais un

¹⁵⁷Cf. «The Myth of the "Third World"». La critique du concept de «tiers monde» va de pair avec celle de l'idée du non-alignement, du neutralisme, etc. Nkrumah reproche à ces concepts d'être «anachroniques»: s'ils avaient un sens à l'époque de la guerre froide (les pays non alignés étant alors ceux qui pouvaient s'interposer entre les deux Grands pour imposer la détente et empêcher le déclenchement d'une troisième guerre mondiale), ils fonctionnent aujourd'hui comme des mythes tendant à masquer l'unité réelle du combat pour le socialisme et de la lutte antiimpérialiste. Nkrumah n'hésite donc pas à écrire:

De nos jours [l'article a été publié en 1968], le non-alignement est un anachronisme. [...] Il y a seulement deux mondes, le monde révolutionnaire et le monde contrerévolutionnaire - le monde socialiste évoluant vers le communisme, et le monde capitaliste avec ses prolongements, qui sont l'impérialisme, le colonialisme et le néo-colonialisme (p. 5).

Nous ne saurons jamais, hélas! si Nkrumah aurait maintenu cette position dans le débat célèbre qui a eu lieu depuis lors, à la Conférence des non-alignés, à Alger en 1973.

tout autre livre sur le même sujet; ou plutôt, puisqu'il est certain que le sujet n'aurait pas pu rester le même, un nouveau livre destiné précisément à montrer l'irrecevabilité d'un tel sujet.

De quoi s'agit-il, en effet, dans *Le Consciencisme* ? Pour expliquer ce titre un peu bizarre, l'auteur a donné pour sous-titre à son livre : «Philosophie et idéologie pour la décolonisation et le développement, avec une référence particulière à la révolution africaine¹⁵⁸». Or, à y regarder de près, ce sous-titre est encore plus obscur que le titre. Qu'est-ce, en effet, que *la* révolution africaine au singulier? S'agit-il simplement d'une révolution nationale, c'est-à-dire d'une libération politique à l'égard des anciennes puissances colonisatrices, ou s'agit-il d'une révolution sociale, tendant à renverser au profit du prolétariat les rapports de production dominants? D'autre part, que signifie «développement»? On se développe toujours à partir d'un stade antérieur qu'on voudrait dépasser, en direction d'un stade ultime qu'on voudrait atteindre. Quel est ici le stade initial, et quel est le stade final ?

Ensuite et enfin, le problème le plus grave, le seul des trois que nous puissions vraiment poser ici : dans cet étrange redoublement, «philosophie *et* idéologie», les deux termes employés sont-ils synonymes? S'agit-il d'une redondance, d'un pléonasme, d'une répétition gratuite, ou s'agit-il au contraire d'une précision? La philosophie est-elle la même chose que l'idéologie, ou est-elle autre chose? Et, si elle est autre chose, quel est, quel doit être, le rapport entre les deux termes? Sur un point si important, il faut bien reconnaître que *Le Consciencisme* n'est pas clair. Non parce que Nkrumah n'aurait pas répondu à la question, mais parce que la réponse qu'il propose est elle-même des plus obscures. La question est expressément posée au début du troisième chapitre, intitulé «Société et idéologie». Nkrumah cite un texte de Mazzini:

Toute vraie révolution est un programme et dérive d'un

¹⁵⁸Ce sous-titre est abrégé dans la dernière édition où il devient: «Philosophie et idéologie pour la décolonisation.»

principe nouveau, général, positif et organique. La première chose à faire est d'accepter ce principe. Son développement doit être ensuite exclusivement confié à des hommes qui y croient, et dégagé de tout lien, de tout rapport, avec tout autre principe qui s'y oppose¹⁵⁹.

Puis il commente:

Mazzini affirme ici le lien entre une révolution et une idéologie. Quand la révolution a triomphé, l'idéologie en vient à caractériser la société. C'est l'idéologie qui donne un contenu au milieu social ainsi créé. Mazzini affirme ensuite que le principe doit être général, positif et organique. La formulation, l'élucidation et la défense théorique d'un tel principe formeront ensemble une philosophie. La philosophie se reconnaît donc elle-même comme un instrument de l'idéologie¹⁶⁰.

Nkrumah professe ainsi explicitement une conception instrumentale de la philosophie. Celle-ci n'a pour rôle, en somme, que de traduire dans un langage plus raffiné les thèses initiales et irréfléchies de l'idéologie; d'énoncer, d'élucider et de justifier après coup les décisions de l'instance idéologique. C'est cette conception de la philosophie qui explique, au fond, tout le projet du *Consciencisme*.

Une fois énoncé ce rapport, il va s'employer à montrer que les sociétés africaines traditionnelles ne sont pas dépourvues d'idéologie; et, répondant d'avance à l'objection qui consisterait à dire que ces sociétés ignoraient l'écriture (ce qui, en toute rigueur, est d'ailleurs inexact¹⁶¹, il écrit cette phrase vigoureuse:

¹⁵⁹ *Consciencism*, 1970, p. 56. Nous traduisons. Cf. trad., p. 89.

¹⁶⁰ *Ibid.*

¹⁶¹ Sur les systèmes d'écriture pratiqués dans l'Afrique précoloniale, on consultera avec intérêt Théophile OBENGA, *L'Afrique dans l'Antiquité*, Présence africaine, Paris, 1973, chap. X, p. 355: «Systèmes graphiques africains.»

L'important ce n'est pas le papier, c'est la pensée¹⁶².

A y regarder de près, il ne fait pourtant aucun doute que Nkrumah enfonce ici une porte ouverte. Car, pour qui a tant soit peu je ne dis pas lu, mais entendu parler de Marx, pour qui est tant soit peu informé des thèses fondamentales du matérialisme historique, non seulement il va de soi que la société africaine précoloniale avait son idéologie, mais encore, mais plus exactement, il est absolument certain qu'elle avait *ses* idéologies, au pluriel: elle avait *ses* idéologies, qui étaient des idéologies en conflit, comme dans n'importe quelle société du monde. Nkrumah rejoint en fait l'immense majorité des anthropologues africanistes et participe de l'idéologie ethnologique la plus classique lorsqu'il s'acharne à démontrer que la société africaine avait aussi *son* idéologie au singulier. Ce faisant, il réduit le pluralisme interne de la culture africaine précoloniale. Il appauvrit la tradition africaine classique, en ramenant à l'unité ce qui devrait être considéré comme irréductiblement pluriel.

Cette simplification est grave, mais il y en a au moins deux autres : Nkrumah simplifie également les cultures occidentale et arabo-musulmane, il réduit le pluralisme, les grands conflits internes qui ont fait précisément et font encore aujourd'hui la richesse de ces civilisations¹⁶³. C'est sur le fond de cette triple simplification qu'il fait ensuite la constatation (idéologique) suivante : la société africaine actuelle ne s'appartient plus vraiment, elle est en proie à trois idéologies rivales, à trois courants culturels rivaux : le courant traditionnel, le courant euro-chrétien et le courant musulman. Cette coexistence de trois courants culturels engendre ce qu'il appelle «la crise de la conscience africaine». Notons bien l'expression: il y a crise *parce qu'il* y a pluralisme des croyances, des idéologies et des courants culturels. Et, pour bien montrer la gravité de cette crise, Nkrumah la

¹⁶²*Consciencism*, p. 59: What is crucial is not the paper, but the thought.. Trad., p. 93.

¹⁶³Sur le caractère illégitime d'une telle réduction, voir plus loin le chapitre 8, «Vrai et faux pluralisme».

compare très précisément à une «schizophrénie¹⁶⁴». En somme, le pluralisme, voilà l'ennemi! C'est pour surmonter cette «crise» qu'il faudra élaborer une idéologie nouvelle, chargée d'opérer la synthèse des trois idéologies anciennement rivales. Cette idéologie nouvelle s'appellera «consciencisme».

Malgré son étrangeté, le mot ne pouvait pas être mieux choisi. Le «consciencisme» répond en effet au projet classique d'une philosophie de la conscience, au sens le plus littéral du mot: au sens où la «conscience» a toujours désigné, dans la tradition philosophique occidentale, l'instance unificatrice par excellence, le foyer de synthèse et de fusion des croyances les plus diverses. Le «consciencisme» est bien une philosophie de la conscience, en ce sens très précis qu'il vise à refaire l'unité de la conscience africaine, à articuler en un seul et même système trois systèmes de pensée jusque-là simplement juxtaposés. Le consciencisme se donne très précisément pour une philosophie productrice de conscience, c'est-à-dire d'unité idéologique.

Ce n'est certainement pas le lieu de s'étendre longuement sur ce thème. Mais il suffit de rappeler les critiques, ou à tout le moins les réserves, que des auteurs récents ou contemporains comme Marx, Freud, Lacan, Althusser, ou, d'un autre point de vue, Heidegger, Lévinas, Derrida, Foucault, et j'en passe, n'ont cessé d'adresser à ce courant de pensée classique, à cette philosophie de la conscience, à cette métaphysique de la présence à soi, à cette idéologie volontariste, pour mesurer la fragilité de cette doctrine que nous propose Nkrumah, et qui, dans son esprit, devrait être demain, ou même déjà dès aujourd'hui, la philosophie collective des Africains, *la* philosophie africaine au singulier. Au fond, la faiblesse essentielle du projet réside dans la présupposition fondamentale selon laquelle l'Afrique aurait besoin d'une philosophie collective. Il est extrêmement regrettable que Nkrumah, malgré sa lucidité habituelle, n'ait pas pu voir ce qu'il y avait d'inacceptable dans ce présupposé. Il est absolument regrettable

¹⁶⁴ «Si nous oublions cela [= si nous ne considérons pas les deux autres fractions comme des expériences de la société africaine], notre société sera rongée par la plus maligne des schizophrénies» (*Le Consciencisme*, trad., p. 119).

que, dans la réédition de 1970, il n'ait pas aperçu le lien étroit, la complicité indissoluble entre ce projet d'une part et, d'autre part, la thèse à laquelle il avait lui-même renoncé entretemps, à savoir l'inexistence des classes dans la société africaine précoloniale.

Une philosophie à l'image du C. P. P.

Sur ce dernier point, il est vrai, quelques nuances s'imposent: *Le Consciencisme* ne nie pas catégoriquement l'existence des classes dans l'Afrique contemporaine; cette négation ne concerne à proprement parler que l'Afrique précoloniale. Nkrumah admet volontiers que le colonialisme a introduit des changements importants dans la structure égalitaire de l'ancienne société. Il reconnaît que la colonisation, en faisant apparaître des «cadres africains» de l'administration étrangère, «des commerçants, des négociants, des hommes de loi, des médecins, des politiciens et des syndicalistes», etc., a produit en fait «une classe désormais associée au pouvoir social et à l'autorité ¹⁶⁵». Mais il n'en dit pas plus. Ce qui l'intéresse, ce n'est pas tant la fonction économique et politique de cette classe en tant que classe que sa fonction culturelle secondaire, en tant que chaînon de transmission de la civilisation européenne.

Est ainsi escamoté le problème pratique de la lutte des classes, de même que la question théorique, à peine esquissée, de la composition interne des sociétés africaines coloniales et post-coloniales. La bourgeoisie indigène n'intervient dans l'analyse que pour illustrer l'affirmation antérieure selon laquelle les trois courants culturels en présence sont portés par trois «fractions distinctes» (*different segments*, p. 68) de la société. Son rôle exploiteur est ainsi sublimé en un rôle plus neutre : purement culturel.

Plus généralement, le conflit culturel décrit par Nkrumah peut être compris comme la forme sublimée d'une lutte des classes, qu'il hésite à reconnaître. Il ne faut point s'étonner qu'il identifie seulement l'une des trois «fractions» rivales : celle qui porte le courant

¹⁶⁵ *Consciencism*, p. 69-70; trad., p. 108.

européen. Le fait qu'il assimile cette «fraction» à une «classe» déterminée fait attendre en toute logique une identification semblable des autres «fractions», qu'il n'opère cependant pas. Il ne faut point s'en étonner: la sublimation n'est pas ici une simple transposition, qui ferait correspondre à chacun des éléments refoulés un représentant déterminé dans l'ordre imaginaire; elle est plutôt passage à un autre ordre ayant sa propre structure et sa propre logique, et irréductible à un renversement symétrique de l'ordre initial. Ainsi aurait-on du mal à assimiler purement et simplement à une «classe» la fraction de la société africaine restée fidèle au «mode de vie traditionnel» (*our traditional way of life*, p. 68); à plus forte raison la «fraction» islamique. Tenterait-on une telle assimilation qu'on ne tarderait pas à s'apercevoir que chacun de ces modes de vie est partagé aussi bien par les princes «traditionnels» que par leurs sujets, aussi bien par les seigneurs féodaux que par les esclaves domestiques. Nkrumah se contente donc d'opérer l'identification la plus simple, la plus facile, la plus apparemment évidente, laissant ainsi poindre, malgré lui, l'ordre réel (en l'occurrence économique et politique) refoulé à travers son discours culturel.

On peut maintenant mesurer les conséquences de cette sublimation. La plus importante de toutes est que les trois «idéologies rivales» (*competing ideologies*) qui figurent, dans l'ordre culturel, le conflit des classes dans l'ordre économique sont, au dire de Nkrumah, facilement conciliables. L'objet du *Consciencisme* est justement de produire une telle conciliation, de refondre en un seul et même système les trois «systèmes» préalablement juxtaposés. Traduisons : dans la mesure où le pluralisme culturel fonctionne en fait dans ce livre comme l'indice d'un clivage social, sa réduction fonctionnera aussi comme l'indice d'une suppression des classes. La synthèse des systèmes sera l'expression d'une harmonisation des intérêts de classes. Et, avantage certain, cette harmonisation se sera produite sans heurts, sans lutte politique, par la seule vertu d'un raisonnement dialectique.

Mieux, il se trouve, comme par hasard, que la synthèse idéologique ainsi produite se présente comme socialiste. Dans la

mesure où cette synthèse est collective, dans la mesure où les Africains sont censés, pour retrouver leur personnalité culturelle authentique, adhérer tous sans exception à ce nouveau système, ils seront *ipso facto* socialistes, tous sans exception, et rejetteront tous, par conviction, l'exploitation de l'homme par l'homme. L'Afrique aura retrouvé pour toujours sa belle unanimité villageoise et pourra donner au monde le spectacle unique d'une société sans conflits, sans fissures et sans dissonances.

Fait remarquable, si l'on interroge la pratique politique de Nkrumah pendant tout le temps de son *leadership*, on y retrouve la même volonté de synthèse, le même désir de conciliation, le même refus entêté de sacrifier des éléments de l'ensemble. La structure du C. P. P. reflète bien cette tendance: Nkrumah a toujours voulu en faire une organisation de masse, rassemblant autour d'un programme commun, pour ce qu'il appelait «l'action positive», les couches les plus larges de la société ghanéenne. Il rejetait explicitement l'idée d'un parti d'avant-garde¹⁶⁶, qui aurait nécessité une base sociale plus homogène et un horizon idéologique plus précis. Le C. P. P. était la chose de tout le monde ouvriers agricoles, manœuvres, petits commerçants, employés de bureaux, «verandah boys¹⁶⁷», mais aussi riches planteurs, chefs féodaux, industriels, bourgeois compradores, etc. On sait aujourd'hui que, s'il faut mettre au compte de la puissance de choc d'un tel parti le succès rapide de la lutte pour l'indépendance, il faut par contre attribuer à son incohérence, à ses contradictions internes, aux luttes d'influence qui le minaient de l'intérieur et à son inévitable déconfiture la faillite finale de la politique nkrumaïste¹⁶⁸. Le leader ghanéen avait cru de bonne foi qu'il pouvait rallier autour d'un programme et d'une idéologie socialistes des couches sociales dont les intérêts économiques auraient été, à long terme, menacés par la réalisation de ce programme. C'était de

¹⁶⁶Cf. Charles MARTIN, art. cité, p. 92.

¹⁶⁷«Verandah boys»: jeunes gens sans emploi que l'on rencontrait souvent sous les vérandas des résidences coloniales.

¹⁶⁸On trouvera dans Samuel IKoKu, *op. cit.*, chapitres 3, 4, 5 et 6, une excellente description de ce processus.

l'idéalisme. C'était du volontarisme. C'était faire bon marché de la lutte des classes. Quand il s'en est aperçu, c'était trop tard.

Le Consciencisme reflète ce même volontarisme. On ne peut s'en étonner quand on sait que le livre était destiné aux militants du C. P. P., auxquels il prétendait fournir la doctrine philosophique qui manquait encore au parti. Doctrine fondée, finalement, sur les mêmes présupposés et les mêmes illusions que le parti lui-même : la synthèse forcée d'idéologies rivales, la simplification de l'histoire culturelle de l'Europe, de l'Afrique et de l'Islam, la tentative de dominer d'un seul regard chacune de ces trois histoires, et finalement de les faire cohabiter toutes les trois dans une seule et même conscience, la clôture de la pensée en un système définitif et supposé collectif, la lecture même de la philosophie comme «instrument subtil de l'idéologie¹⁶⁹», tous ces gestes qui informent d'un bout à l'autre *Le Consciencisme* sont les équivalents métaphysiques des efforts pratiques déployés par le leader ghanéen pour regrouper dans une même organisation de masse des couches sociales aux intérêts souvent inconciliables.

La doctrine

Nous pouvons maintenant résumer la doctrine. Brièvement, car, ce que nous cherchions, c'était de mettre en lumière les présuppositions idéologiques du projet, non d'insister sur le contenu de la synthèse proposée¹⁷⁰. Pour donner cependant une idée de cette synthèse, disons qu'il s'agit, pour l'essentiel, d'une métaphysique matérialiste qui, répondant à la vieille question de l'origine de l'être,

¹⁶⁹*Consciencism*, p. 66; trad., p. 103. Cette lecture de la philosophie est en effet la plus rassurante: en enfermant la philosophie dans l'idéologie, elle la réduit à un discours répétitif, qui ne fait jamais que reproduire les mêmes figures sous diverses formes; elle évite du même coup de penser son histoire et son inachèvement essentiels, en tant que discours théorique articulé sur le discours scientifique et évoluant avec lui.

¹⁷⁰Pour une analyse interne de ce contenu, voir par exemple Marcien TOWA, « Consciencisme », *Présence africaine*, n° 85, 1973, p. 148-177.

affirme l'antériorité de la matière sur l'esprit¹⁷¹. Cela ne veut pas dire, précise Nkrumah, que la matière soit la seule réalité, mais seulement qu'elle est la réalité originelle dont toutes les autres sont dérivées. Cette dérivation s'opère par un processus qu'il appelle, d'un terme à résonance logique, la «conversion catégorielle» : processus par lequel une réalité donnée engendre une réalité d'une catégorie supérieure. C'est ainsi que l'esprit serait dérivé de la matière; et c'est ainsi que Dieu lui-même, s'il existe, devrait être compris comme une forme supérieure de la matière. Nkrumah présente donc sa propre doctrine comme une forme de matérialisme, dont l'originalité serait de ne pas exclure l'existence de Dieu:

Bien que profondément enraciné dans le matérialisme, le consciencisme n'est pas nécessairement athée¹⁷².

De la consistance d'un tel matérialisme nous ne pouvons ici discuter¹⁷³. Il est plus utile pour notre propos de remarquer comment Nkrumah prétend fonder sur cette métaphysique, une éthique complète et une doctrine politique. *Le Consciencisme* professe, à cet égard, une morale égalitaire et humaniste fortement marquée par l'influence kantienne¹⁷⁴. En fait de doctrine politique, il reprend d'une

¹⁷¹L'exposé de la doctrine se trouve au chapitre 4 du livre.

¹⁷²*Consciencisme*, p.84; trad., p.128.

¹⁷³A vrai dire, si on peut sans contradiction affirmer l'origine matérielle de l'esprit, on ne peut en revanche faire dériver Dieu de la matière sans renoncer au concept habituel de Dieu, lequel implique, entre autres attributs essentiels, l'infinité et l'antériorité absolue. Or, si on change le concept, on voit mal pourquoi on devrait garder le mot. Nkrumah tente ici, visiblement, de ménager la chèvre et le chou. Sa volonté de synthèse aboutit en fait à un éclectisme.

¹⁷⁴Le grand principe moral du consciencisme est de traiter chaque être humain comme une fin en soi et non comme un simple moyen, (*Consciencisme* p. 95; trad., p. 144). Il est facile de reconnaître dans ce «grand principe;une réminiscence de la célèbre formule de Kant (qui constitue la deuxième des trois applications de l'impératif catégorique): «Agis de telle sorte que tu traites l'humanité, aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin et jamais simplement comme un moyen» (KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. Victor Delbos, Delagrave, Paris, 1966, p. 150).

part l'exigence essentielle de l'idéologie nationaliste en réaffirmant le droit des peuples à la souveraineté¹⁷⁵, et plaide d'autre part pour la construction du socialisme dans l'Afrique ainsi libérée¹⁷⁶. Le plus intéressant, toutefois, est que l'auteur affirme que ces trois volets de sa pensée (le volet métaphysique, le volet éthique et le volet politique) sont étroitement liés et inséparables. *Le Consciencisme* se présente ainsi comme une vaste structure idéologique au sens le plus prégnant du mot, comme un système de pensée complet, aux aspects multiples mais interdépendants. De la métaphysique à la politique, le lien ne serait pas de simple juxtaposition ni même de complémentarité, mais d'implication logique. Nkrumah, sur ce point, est formel:

Il y a une seule alternative philosophique réelle. Les termes de cette alternative sont l'idéalisme et le matérialisme ... L'idéalisme favorise l'oligarchie, le matérialisme favorise l'égalitarisme¹⁷⁷.

Ce n'est d'ailleurs pas la seule formule du *Consciencisme* qui rappelle Kant. La phrase célèbre qui ouvre le chapitre 4: «La pratique sans théorie est aveugle; la théorie sans pratique est vide» (p. 78; trad., p. 119), renvoie aussi visiblement à la formule célèbre de Kant: «Le concept sans intuition est vide, l'intuition sans concept est aveugle».

¹⁷⁵Thème largement développé dans un ouvrage antérieur:

Kwame NKRUHMAH, *I speak of Freedom: A Statement of African Ideology*, 1961. On remarquera, dans le sous-titre de cet ouvrage, l'expression «idéologie africaine» au singulier. C'était encore en 1961. L'emploi du singulier se justifiait alors (comme se justifiait aussi, à un autre niveau, la composition hétérogène du C. P. P. en tant qu'organisation de masse). L'idéologie africaine au singulier, c'était celle de l'Afrique révoltée, de l'Afrique unanime contre la domination étrangère. C'était cette exigence commune de liberté et de dignité rendue exclusive par les circonstances, au plus fort de l'oppression coloniale. Ce que nous avons cependant tenté de montrer, c'est que cette «idéologie africaine», forgée dans la lutte contre l'oppression, tend à se survivre au-delà de la période où elle était historiquement justifiée, sous la forme, cette fois, d'une idéologie au second degré; idéologie de l'idéologie africaine au singulier, exigence d'une parfaite unanimité sur tous les problèmes théoriques, clôture prématurée du discours philosophique et scientifique, au profit d'un système de pensée supposé collectif et définitif.

¹⁷⁶Thème déjà développé dans les documents officiels du C.P. P. dès 1949 (voir note 11 ci-dessus), puis dans *l'Autobiographie* (1957), *Africa must Unite* (1963, cf. notamment chap. 14), etc.

¹⁷⁷*Consciencism*, p. 75; trad., p. 115-116

En d'autres termes, toute prise de position politique se fonde en dernière analyse sur une prise de position métaphysique et, inversement, toute affirmation métaphysique appelle un choix politique déterminé. Thèse, à vrai dire, infiniment hasardeuse. En fait, c'est encore Nkrumah lui-même qui, malgré sa position de principe, nous donne concrètement les moyens de la mettre en cause, à travers les nombreux exemples qu'il emprunte à l'histoire de la philosophie occidentale et par lesquels il prétend, paradoxalement, illustrer cette relation. N'attribue-t-il pas par exemple à Descartes, malgré l'idéalisme de ce dernier, une doctrine politique implicite qu'il appelle le «socialisme coopératif» et qui est tout le contraire de l'oligarchie¹⁷⁸? Sans doute cet exemple lui-même est-il hautement contestable, et le prétendu «socialisme coopératif» de Descartes une hypothèse pour le moins surprenante. Il n'en est pas moins utile de voir comment Nkrumah lui-même, dans ses études de cas, en arrive à proposer des interprétations qui sont autant de réfutations pratiques de sa propre hypothèse de départ.

Finalement, ce qui est ici le plus contestable, c'est, au fond, cette volonté d'une correspondance biunivoque entre les diverses figures du discours métaphysique et les figures du discours politique. Cette correspondance est douteuse *en elle-même et d'une manière tout à fait générale*, quelle que soit par ailleurs la façon particulière dont on la détermine : il est aussi arbitraire de fonder le socialisme sur le matérialisme que de le fonder sur l'idéalisme, aussi arbitraire de fonder l'oligarchie sur l'idéalisme que de la fonder sur le matérialisme, sur le spiritualisme ou sur n'importe quel autre système métaphysique. Nos options politiques se soutiennent d'elles-mêmes de façon autonome¹⁷⁹. Si elles ont besoin de justifications, celles-ci ne

¹⁷⁸*Ibid.*, p. 52, trad., p. 84.

¹⁷⁹Ce qui ne veut pas dire, bien entendu, qu'elles se déterminent elles-mêmes. Nous croyons fermement qu'elles sont toujours déterminées en dernière instance par notre appartenance de classe. L'autonomie dont il s'agit ici est celle d'un certain *type de discours* (le discours politique) par rapport à un *autre type de discours* (le discours métaphysique), quelles que soient par ailleurs leurs *origines respectives*, même si l'on admet que ces origines coïncident partiellement et que le discours métaphysique est aussi conditionné par l'appartenance de classe.

peuvent être que *politiques*, c'est-à-dire appartenant au même niveau de discours et non au niveau, tout autre par hypothèse, de la spéculation métaphysique.

S'il en était autrement, on ne comprendrait pas qu'à l'époque héroïque de la lutte anticoloniale des Africains de religions si diverses, d'opinions métaphysiques si opposées, aient pu lutter ensemble, avec un tel abandon et une telle efficacité, contre l'opresseur commun. On ne comprendrait pas non plus que de nos jours puissent lutter au coude à coude pour la construction du socialisme, aussi bien en Afrique qu'hors d'Afrique, des hommes par ailleurs si partagés sur le front scientifique et philosophique. La pluralité des croyances et des choix théoriques n'empêche pas l'adhésion à un même idéal politique. Il suffit pour fonder une telle adhésion que les uns et les autres aient des intérêts communs à défendre : intérêts nationaux dans le cas de la lutte anticoloniale, intérêts de classe dans le cas de la lutte pour le socialisme.

Or, s'il en est ainsi, le projet du *Consciencisme* repose aussi sur cette méprise : la méprise selon laquelle tout idéal politique devrait reposer sur un système métaphysique déterminé. C'est cette illusion qui amène Nkrumah à tenter par tous les moyens de réduire, au sein de la société africaine, le pluralisme des croyances et des options métaphysiques.

Conclusion

Concluons en deux mots. Au total, deux présuppositions au moins fondent ce livre, deux présuppositions idéologiques étroitement solidaires, dont l'une a été aperçue par l'auteur et rectifiée dans la dernière édition, mais dont l'autre est restée inaperçue. La première consistait à nier l'existence de la lutte des classes en Afrique, L'histoire devait elle-même se charger de la dissiper. La deuxième, elle-même double, consistait d'une part à nier l'existence de conflits idéologiques dans l'Afrique précoloniale et, d'autre part, à valoriser ce fait hautement illusoire, en faisant de l'unanimité théorique une

valeur à conquérir. Appelons cette illusion l'illusion unanimiste.

Ce que nous avons montré pour finir, c'est que cette dernière illusion s'alimente constamment à l'esprit de système, ou à ce qu'on pourrait appeler plus exactement l'illusion métaphysique : l'idée selon laquelle tout projet politique déterminé requiert un fondement métaphysique également déterminé. Nous affirmons au contraire, pour notre part, l'autonomie du politique comme niveau de discours, et nous croyons inutile de le fonder sur une autre instance discursive.

La difficulté du *Consciencisme*, dans sa dernière version, est d'avoir gardé l'illusion unanimiste, après avoir pourtant fait justice de la première présupposition sur laquelle reposait en partie cette illusion unanimiste. Mais nous pouvons maintenant voir que, s'il en a été ainsi, c'est parce que l'unanimisme s'abreuve aussi à une source indépendante qui est l'illusion métaphysique, la thèse idéologique d'une profondeur métaphysique du politique. Ebranler cette thèse est aujourd'hui la condition d'une double libération:

1. libération du débat politique, enfin dégagé des nuages métaphysiques qui l'obscurcissaient inutilement et posé désormais en termes d'intérêts et de conflits d'intérêts. Nous devons rappeler, pour être équitable, que Nkrumah devait lui-même largement contribuer à éclairer ainsi les termes du débat, en montrant, surtout dans ses dernières œuvres, l'importance de la lutte des classes comme moteur de l'histoire contemporaine de notre continent;

2. libération du débat philosophique, rendu à la fois à son indispensable pluralisme et à son objet spécifique, en tant que discussion libre et progressive autour d'un problème déterminé.

Ce n'est pas ici le lieu d'insister sur la nature de ce problème qui constituerait à proprement parler l'objet de la philosophie. Qu'on nous permette seulement d'avancer comme hypothèse de travail, sans pouvoir apporter ici toutes les justifications nécessaires, que la philosophie a toujours été, en dernière analyse, une réflexion sur la science, et qu'à ce titre elle dépend étroitement du développement réel

des connaissances scientifiques¹⁸⁰. Il s'ensuit qu'elle ne prendra vraiment son essor en Afrique qu'à partir du moment où les autres

¹⁸⁰ Pour de plus amples développements, cf. mon article sur «Le Mythe de la philosophie spontanée», *Cahiers philosophiques africains*, no 1, Lubumbashi, 1972. Je dois principalement à Louis Althusser (qui récuserait probablement aujourd'hui l'usage que j'en fais) l'idée de la philosophie comme théorie de la science, théorie de la pratique théorique. Cf. Louis ALTHUSSER, *Pour Marx*; Maspero, Paris, 1965; «Du Capital à la philosophie de Marx», *Lire Le Capital*, t. I, 1965; «L'Objet du Capital», *Lire Le Capital*, t. II, 1966. L'un des textes les plus remarquables à cet égard est malheureusement un inédit: la 5ème leçon du cours de philosophie pour scientifiques, organisé par Althusser et quelques autres camarades à l'Ecole normale supérieure en 1967-1968. Le livre publié plus tard chez Maspero, *Philosophie et Philosophie spontanée des savants* (Paris, 1974), ne reproduit que très partiellement cette leçon - et pour cause! Althusser accorde aujourd'hui une plus grande place à la politique (sa longue fréquentation de l'œuvre de Lénine y est pour beaucoup), et définit en conséquence la philosophie comme la lutte de classes dans la théorie». Cf. *Lénine et la Philosophie*, Maspéro, Paris, 1972, *Réponse à John Lewis*, 1973, et surtout *Eléments d'autocritique*, Hachette, Paris, 1974 (par exemple p. 51-52, n. 1). Ses précédentes définitions lui paraissent aujourd'hui entachées de «théoricisme», de «rationalisme spéculatif», de même que sa tendance antérieure à user et abuser du mot «épistémologie».

Voilà certes qui fera jubiler, de ce côté de la Méditerranée, nos idéologues à la mode. Même Althusser, diront-ils, a reconnu son erreur: pourquoi nous attarder, nous autres, à cette définition vieillie? Mais c'est trop vite dit. Car, premièrement, nous n'avons pas à *suivre* Althusser comme nos idéologues de service *suivent* le régime en place, en se réduisant au rôle de griots serviles et irresponsables. Deuxièmement, il ne suffit pas de *constater* l'évolution d'un auteur comme un fait purement anecdotique. Il faut savoir comprendre et apprécier soi-même les raisons de cette évolution, très fortes dans le cas d'Althusser, comprendre et apprécier les *problèmes* auxquels répond ce réajustement des concepts, comprendre et apprécier enfin ce qui demeure de l'apport initial, à travers ce réaménagement. Qu'il nous suffise ici de remarquer que, si la philosophie est bien la lutte de classes, elle est plus spécifiquement la lutte de classes *dans la théorie*. N'en déplaise à nos idéologues de service, la philosophie ne se confond pas avec l'idéologie, pas plus que l'algèbre ou la linguistique (bien que tout discours relevant de l'une quelconque de ces disciplines véhicule forcément une idéologie). La philosophie ne saurait se réduire à un tissu de slogans ou à une propagande savante; pas plus que les mathématiques ou la physique. Elle est un certain *travail* - comme toutes les autres disciplines. Elle exige, comme elles, un *apprentissage* et une *rigueur méthodique* dont nos idéologues font trop souvent, hélas! bon marché.

disciplines auront pris le leur. C'est en tout cas une grave erreur de poser séparément le problème de la philosophie sans le lier au problème plus général de la science. C'est une erreur de s'interroger séparément sur les conditions de possibilité d'une philosophie africaine sans s'interroger en même temps sur les conditions de possibilité d'une science africaine, et sans même s'interroger d'abord sur la légitimité et le sens de l'expression : « science africaine ».

Pour n'avoir pas aperçu cette articulation essentielle de la philosophie et de la science, pour avoir substitué la politique à la science, comme terme privilégié en fonction duquel se détermine le discours philosophique, Nkrumah a été amené, de proche en proche, à accrédi ter à un autre niveau la notion ethnographique de « philosophie collective ». La lecture du *Consciencisme* nous a obligés, une fois de plus, à faire éclater cette notion et à réaffirmer la valeur du pluralisme, c'est-à-dire de la libre recherche et de la libre confrontation des idées comme condition de possibilité d'une véritable philosophie africaine.

Bibliographie

a) Œuvres de Nkrumah

En plus des œuvres citées au § 1 du chapitre précédent, on notera la publication posthume aux Editions Panaf de deux importants recueils :

- *The Struggle Continues* (1973, 83 pages) reproduit le petit article de 1949, «What I mean by Positive Action », et des textes de cinq brochures rédigées à Conakry entre 1966 et 1968 : «The Struggle continues », «The Way out», «The Spectre of Black Power», «The Big Lie», «Two Myths».
- *Revolutionary Path* (1973), recueil plus important (532 pages), réunit en un volume des textes de base, témoins de la pensée politique de Nkrumah, dont certains étaient précédemment inédits. Il comprend trois parties : la lutte pour la libération nationale (textes de 1945 à 1957);
 1. la construction du socialisme et la lutte pour la libération et l'unification de l'Afrique: 1957-1966;
 2. la lutte des classes et la phase armée de la révolution africaine (textes de 1966 à 1970).

Les présentations des différents textes auraient été rédigées par Nkrumah lui-même. La conclusion aurait été dictée en octobre 1971 dans une clinique à Bucarest¹⁸¹.

b) Œuvres sur Nkrumah

- Timothy BANKOLE, *Kwame Nkrumah: his Rise to Power*, George Allen and Unwin, Londres, 1957.
- John PHILIPP, *Kwame Nkrumah and the Future of Africa*, Faber and Faber, Londres, 1960.
- Stephan DZIRASA, *The Political Thought of Dr Kwame Nkrumah*, Guinea Press, Accra, 1962.
- Alex QUAISON-SACKEY, *Africa Unbound. Reflections on an African*

¹⁸¹ Aux dernières nouvelles, les Editions Présence africaine, à Paris, viennent de publier une traduction française de la dernière édition du *Consciencisme* (1976)

- Statesman*, Praeger, New York, 1963.
- Dennis AUSTIN, *Politics in Ghana (1945-1960)*, Oxford University Press, Londres, 1964.
 - Bob FITCH and Mary OPPENHEIMER, « Ghana : End of an illusion, *Monthly Review*, vol. XVIII, no 3, numéro spécial, juillet-août 1966.
 - Roger GENOUD, *Nationalism and Economic Development in Ghana*, Praeger, New York, 1969.
 - Peter OMARI, *Kwame Nkrumah; the Anatomy of an African Dictatorship*, Moxon Paperbacks, Accra, 1970. L'auteur propose à la fin du volume une bibliographie sélective, plus complète que la présente pour ce qui concerne la vie et l'œuvre politique de Nkrumah, mais évidemment dépassée pour ce qui concerne son œuvre théorique.
 - Samuel IKOKU, *Le Ghana de Nkrumah*, traduit de l'anglais par Yves Benot, Maspero, Paris, 1971 (Je texte original, *Mission to Ghana*, serait sous presse aux Editions Ethiope à Benin City, Nigeria).
 - *Some Essential Features of Nkrumalism*, by editors of *The Spark*, Lawrence and Wishart, Londres, 1964; Panaf, 1970.
 - *Hommage à Kwame Nkrumah*¹⁸², Conakry, Imprimerie nationale Patrice-Lumumba, 1972. Il s'agit d'un recueil des discours prononcés à l'occasion des funérailles de Nkrumah, co-président de la République de Guinée, les 13 et 14 mai 1972.
 - *Hommage à Kwame Nkrumah - Homage to Kwame Nkrumah*, Présence africaine, Paris, 1973. Il s'agit d'un numéro spécial (le no 5) de la revue *Présence africaine*

¹⁸²Remarquer la graphie Nkrumah, souvent utilisée, à tort, par les francophones. Il nous paraît plus normal d'écrire un nom propre en suivant l'orthographe employée par le porteur de ce nom.

Par pluralisme culturel, on entend généralement trois choses:

1. le *fait* de la pluralité culturelle, entendue comme coexistence de cultures appartenant, au moins en principe, à des aires géographiques différentes;
2. la *reconnaissance* du fait de cette pluralité;
3. l'*affirmation* que cette pluralité est une bonne chose et la volonté d'en tirer parti d'une manière ou d'une autre, soit en préservant ces cultures les unes des autres pour éviter toute contamination réciproque, soit au contraire en organisant entre elles un dialogue pacifique, en vue de leur enrichissement mutuel.

Sous cette forme désormais classique, le pluralisme culturel est une réaction contre l'exclusivisme culturel de l'Occident, et, fait important, cette réaction est elle-même venue d'Occident. La même Europe qui a produit Tylor et Lévy-Bruhl a aussi produit Lévi-Strauss. La même Europe qui a produit le comte de Gobineau a également produit Jean-Paul Sartre. La même Europe qui a produit Hitler avait auparavant produit Lénine. Signe que la culture européenne est elle-même pluraliste, traversée par les tendances et les courants les plus divers. Signe que, lorsque nous parlons de «la» civilisation occidentale au singulier, nous ne savons peut-être pas bien de quoi nous parlons. Nous supposons peut-être à tort une identité de sens entre des courants opposés et inconciliables.

Toujours est-il que c'est cette «civilisation occidentale», réelle ou imaginaire, qui fut érigée, à une époque donnée, en civilisation unique. C'est par rapport à elle que les civilisations des autres

¹⁸³Communication au colloque de l'A. U. P. E. L. F. (Association des universités partiellement ou entièrement de langue française) réuni à Louvain-La-Neuve (Belgique) du 21 au 25 mai 1973, sur 4: L'Université et la pluralité des cultures:*b*. Publié dans les actes de ce colloque, p. 53-65, et dans *Diogène*, n° 84, octobre-décembre 1973.

continents ont été dépréciées, dévalorisées. C'est au nom de sa valeur exclusive que les réalisations culturelles des autres sociétés ont été parfois détruites. Cette attitude porte un nom : l'ethnocentrisme. Elle a eu son heure de gloire : la deuxième moitié du XIXe siècle et le début du XXe. Et il n'est plus personne, aujourd'hui, pour douter sérieusement qu'elle ne soit liée, historiquement, à la colonisation. Elle a eu aussi ses idéologues professionnels : Lévy-Bruhl entre autres, pour citer l'un des plus célèbres, qui se trouve être, par surcroît, «entièrement de langue française».

De l'ethnologue «progressiste» au «nationaliste» du tiers monde

C'est en réaction contre cet impérialisme culturel que l'on a affirmé voici une cinquantaine d'années au moins¹⁸⁴, et que l'on continue aujourd'hui d'affirmer, que la civilisation européenne n'est pas l'unique civilisation, mais seulement une manière parmi d'autres d'organiser les rapports des hommes entre eux et des hommes avec la nature. Ainsi a été reconnue la pluralité des cultures. Ainsi a été rejeté, au moins en principe, le mythe de la supériorité occidentale, dès lors qu'on s'est avisé que l'avance technique et économique d'une société n'entraînait pas automatiquement sa supériorité sur le plan social ou moral. On est même *allé* jusqu'à renverser purement et simplement l'échelle des valeurs impérialistes, en valorisant la non-technicité des sociétés «exotiques», en interprétant *leur* moindre développement technologique comme la condition d'une *plus* grande « authenticité », c'est-à-dire d'une *plus* grande transparence dans *les* rapports humains. Malinowski écrivait déjà dans un article de 1930 :

Beaucoup d'entre nous [...]voient dans la poussée sans but de la mécanisation moderne une menace à toutes les vraies valeurs spirituelles et artistiques [...]. L'un des refuges hors de cette prison

¹⁸⁴Je prends comme point de repère, par pure convention, la publication de l'ouvrage classique de MALINOWSKI, *Argonauts of Western Pacific*, Londres, 1922. Mais l'idée d'une pluralité des cultures est en réalité plus ancienne, puisqu'elle a été largement

mécanique de la culture est l'étude des formes primitives de la vie humaine, telles qu'elles existent encore dans les sociétés lointaines du globe. L'anthropologie, pour moi du moins, était une fuite romantique loin de notre culture standardisée.

(Cité par Gérard LECLERC, *op. cit.*, p. 59-60.)

Plus près de nous, Lévi-Strauss souligne, avec le même accent rousseauiste, que les sociétés «primitives» sont plus «authentiques» que les sociétés «civilisées», parce qu'elles ignorent l'exploitation de l'homme par l'homme, parce que les rapports y sont moins anonymes et davantage personnalisés, parce que tous leurs membres se connaissent entre eux en raison de leur petit nombre et entretiennent, sur tous les problèmes importants, la plus parfaite unanimité (cf. notamment Georges CHARBONNIER, *Entretiens avec Lévi-Strauss*, Paris, 1961, p. 51-65).

Ainsi voit-on aujourd'hui valoriser cette pluralité culturelle, dont l'existence était non seulement méconnue, mais *impensable* pour l'ethnologie impériale. L'évolutionnisme d'un Tylor ou d'un Morgan, l'ethnocentrisme bavard et retardataire d'un Lévy-Bruhl ne pouvaient admettre l'idée qu'il puisse exister d'autres cultures que celles de l'Europe. Ils ne pouvaient penser la vie culturelle des sociétés «primitives » que comme des stades archaïques d'un 'Unique processus culturel, dont l'Europe représentait pour eux le stade le plus achevé. Aujourd'hui, au contraire, l'anthropologie occidentale admet l'existence de cultures autres et, non contente de l'admettre, elle y voit une chance de salut pour la civilisation occidentale elle-même, pour cette civilisation exagérément technicisée et standardisée, à laquelle les cultures «exotiques» seraient appelées à fournir, comme disait Bergson, un «supplément d'âme».

Fait remarquable, les nationalistes du «tiers monde» n'ont pas tardé à emboîter le pas aux ethnologues de la nouvelle école. Ainsi Césaire. Beaucoup d'intellectuels africains de ma génération ont lu avec ferveur et savouré, entre autres, ces strophes admirables du *Cabier d'un retour au pays natal* (qu'on veuille bien pardonner à ma nostalgie des ferveurs anciennes de ne pouvoir résister à la tentation

de les citer longuement):

Ceux qui n'ont inventé ni la poudre ni la boussole Ceux qui
n'ont jamais su dompter la vapeur ni l'électricité.

Ceux qui n'ont exploré ni les mers ni le ciel
mais ceux sans qui la terre ne serait pas la terre gibbosité
d'autant plus bienfaisante que la terre déserte davantage la
terre

silo où se préserve et mûrit ce que la terre a de plus terre,
ma négritude n'est pas une pierre, sa surdité ruée contre la
clameur du jour

ma négritude n'est pas une taie d'eau morte sur
l'œil mort de la terre

ma négritude n'est ni une tour ni une cathédrale
elle plonge dans la chair rouge du sol
elle plonge dans la chair ardente du ciel
elle troue l'accablement opaque de sa droite patience

Eia pour le kailcédrat royal !

Eia pour ceux qui n'ont jamais rien inventé
pour ceux qui n'ont jamais rien exploré
pour ceux qui n'ont jamais rien dompté
mais ils s'abandonnent, saisis, à l'essence de toute chose
ignorants des surfaces mais saisis par le mouvement de toute
chose

insoucieux de dompter, mais jouant le jeu du monde
véritablement les fils aînés du monde
poreux à tous les souffles du monde
aire fraternelle de tous les souffles du monde
lit sans drain de toutes les eaux du monde
étincelle du feu sacré du monde
chair de la chair du monde palpitant du mouvement [même

du monde¹⁸⁵!

Remarquable par l'ampleur du mouvement, d'un mouvement propre à rendre la poésie sensible même aux tempéraments les plus rebelles, ce texte est en outre d'un grand intérêt historique, puisqu'il est à notre connaissance le premier où figure, dans un contexte susceptible d'en éclairer la portée, le néologisme devenu célèbre depuis : «négritude¹⁸⁶». Mais, ce qui est encore plus remarquable, c'est que le poète noir retrouve spontanément, pour exprimer sa révolte contre le racisme blanc, un mode d'argumentation qui avait précisément trouvé naissance dans la société blanche elle-même. Le *Cahier d'un retour au pays natal* a été publié en 1939¹⁸⁷. A cette époque, le fonctionnalisme n'était plus une nouveauté, puisque l'ouvrage classique de Malinowski, *Argonautes du Pacifique occidental*, remonte à 1922. Césaire n'invente donc rien quand il prétend que la non-technicité des Noirs, loin d'être un défaut, est au contraire une vertu; qu'elle est l'envers d'une disponibilité essentielle que l'Europe ignore;

¹⁸⁵ Aimé CÉSAIRE, *Cahier d'un retour au pays natal*, Présence africaine, Paris, 1956, p. 71-72.

¹⁸⁶ Le public non informé attribue généralement à Senghor la paternité du mot «négritude». Senghor lui-même est cependant le premier à rectifier l'erreur. Cf. l'introduction de *Liberté 1. Négritude et Humanisme* (Paris, Seuil, 1964):

Nous nous sommes contentés de l'étudier [la civilisation négro-africaine ...] et de lui donner le nom de négritude. Je dis «nous». J'allais oublier de rendre à Césaire ce qui est à Césaire. Car c'est lui qui a inventé le mot dans les années 1932-1934. (*Op. cit.*, p. 8.)

La strophe citée plus haut est en fait la deuxième où le mot «négritude» apparaît dans le *Cahier*. La toute première mention du mot n'est cependant pas très éclairante. Il s'agit d'une strophe où Césaire, faisant l'inventaire de son héritage historique, cite «Haïti où la négritude se mit debout pour la première fois». (p. 44). Le mot paraît alors simplement désigner la race noire, sans autre nuance qualitative. L'usage qui en est fait dans la longue strophe citée plus haut montre au contraire qu'il désigne un ensemble de vertus attachées à la race.

¹⁸⁷ Le poème fut d'abord publié dans le vingtième et dernier numéro d'une revue intitulée *Volontés*, Paris, août 1939. Il devait ensuite paraître en édition bilingue, avec traduction espagnole, à Cuba, en 1944, pour être ensuite repris à Paris en 1947 par les Editions Bordas, avec une préface d'André Breton, «Martinique, charmeuse de serpents», puis par les Editions Présence africaine.

que l'Occident n'a rien à apprendre aux autres cultures pour ce qui est des qualités essentielles de l'homme, du sens de la fraternité, de l'ouverture au monde, de l'enracinement.

Césaire lui-même le sait d'ailleurs parfaitement. C'est volontiers qu'il invoque, comme son ami Senghor, l'autorité de Malinowski, d'Herskovits et autres représentants du fonctionnalisme, comme il invoque aussi, et plus fréquemment, l'autorité de Leo Frobenius. De la sorte, la démarche nationaliste n'a jamais consisté dans les colonies à rejeter globalement la culture du colonisateur; elle a toujours, en fait, consisté à choisir, parmi les nombreux courants de cette culture, ceux précisément qui étaient les plus favorables au tiers monde; ou plutôt à retrouver dans un second temps, à partir d'une révolte spontanée et d'une affirmation de soi d'abord irréfléchie, ces courants favorables, qui contrastaient violemment avec la pratique coloniale vécue.

Ainsi s'est établie, entre le nationaliste du tiers monde et l'anthropologue «progressiste» d'Occident, une véritable complicité. Désormais, et pour longtemps, ils se soutiendront mutuellement, le premier invoquant le second à l'appui de ses revendications culturelles, le second invoquant le premier à l'appui de ses thèses pluralistes.

Culture et politique : l'idéologie culturaliste

L'hypertrophie du culturel

J'ai cité Césaire comme exemple de nationaliste. J'aurais pu citer Senghor, qui a davantage contribué, on le sait, à populariser le mot «négritude» inventé par Césaire, en en dissertant à longueur de pages et en tissant tout autour une véritable idéologie nègre. Ce négritisme bavard pourrait s'expliquer par une raison bien simple: l'exaltation des cultures noires fonctionne seulement chez Césaire comme un argument d'appoint en faveur de la libération politique, tandis qu'elle fonctionne chez Senghor comme un alibi servant à éluder le problème politique de la libération nationale. L'hypertrophie du nationalisme culturel est toujours destinée, en général, à compenser

l'hypotrophie du nationalisme politique. Voilà sans doute pourquoi Césaire, en léniniste cohérent, parle si sobrement de la culture, et pourquoi il subordonne expressément, chaque fois qu'il vient à en parler, la solution du problème culturel à celle du problème plus fondamental de la libération politique. C'est aussi ce qui explique que Senghor, en bon catholique et disciple de Teilhard de Chardin, mette à l'avant-scène, dans *Liberté 1* par exemple, des problèmes culturels souvent artificiels, en s'attachant longuement à définir la manière d'être originale, l'être-au-monde spécifique du Noir comme tel, et en éludant consciencieusement le problème de la lutte contre l'impérialisme.

La complicité relevée plus haut entre le nationaliste et l'ethnologue est donc particulièrement désastreuse dans le cas du nationaliste culturel, c'est-à-dire du nationaliste enclin à mettre exclusivement l'accent sur l'aspect culturel de la domination étrangère, au détriment des autres aspects, économique et politique notamment. Appelons cette attitude, faute d'un terme plus adéquat, le culturalisme (par analogie avec l'économisme, et sans référence privilégiée au courant anthropologique habituellement désigné sous ce nom). Le propre du culturalisme ainsi compris est de dévier les problèmes politiques et économiques, de les contourner habilement au profit exclusif des problèmes culturels. Pis encore, ces problèmes culturels sont eux-mêmes étrangement simplifiés, parce que la culture est ici réduite à son niveau le plus superficiel, le plus apparent, le plus tape-à-l'œil : celui du folklore. Rien n'est saisi de son mouvement profond, de ses contradictions internes, des tensions fécondes qui la traversent et l'animent, rien n'est saisi de sa vie, de son histoire, de son évolution, de ses révolutions. La culture est figée en un tableau synchronique, horizontal, étrangement simple et univoque. On peut alors l'opposer globalement à d'autres cultures, également schématisées, également réduites à leur plus simple expression, pour les besoins de la comparaison.

Un singulier trompeur

Ainsi parlons-nous couramment de la civilisation africaine

«traditionnelle» par opposition à la civilisation occidentale. Comme s'il pouvait exister «une» civilisation africaine au singulier, «une» civilisation occidentale au singulier, comme si «la» civilisation n'était pas toujours, par essence, un choc permanent de décisions culturelles contradictoires.

Je ne dis pas, bien entendu, qu'il faille proscrire pour l'usage du mot «civilisation» au singulier; je dis seulement que ce singulier doit être réinterprété: il ne devrait plus renvoyer à l'unité imaginaire d'un système de valeurs, mais à l'unité réelle et empirique d'une aire géographique déterminée. La civilisation européenne n'est pas un système de valeurs clos, mais l'ensemble des productions culturelles irréductibles les unes aux autres, qui ont vu le jour sur le continent européen; plus profondément, l'ensemble de ces productions et des tensions créatrices qui les portent, l'ensemble inachevable par essence de ces productions et de ces tensions, sous les formes qu'elles ont revêtues et sous les formes, aujourd'hui imprévisibles, qu'elles revêtiront demain, sur ce petit bout de monde qu'on appelle l'Europe. La civilisation africaine n'est pas non plus un système clos, dans lequel nous pourrions nous enfermer ou nous laisser enfermer, mais l'histoire inachevée de ce même débat contradictoire, tel qu'il s'est déroulé et tel qu'il se déroulera encore sur cette fraction de monde qu'on appelle l'Afrique. C'est seulement en ce sens - au sens d'une désignation externe et non d'une impossible caractérisation interne - qu'on peut parler de «la» civilisation africaine au singulier, la seule unité réelle étant ici celle d'un continent.

Par contre, si l'emploi du singulier est à la rigueur tolérable, l'adjectif «traditionnelle», dans l'expression «civilisation africaine traditionnelle», doit être définitivement proscrit, parce qu'il véhicule un contresens pernicieux. L'expression est pratiquement employée comme synonyme de «civilisation africaine précoloniale», et il est vrai qu'on a parfaitement le droit de parler de la «civilisation africaine précoloniale» au sens, encore une fois, d'un découpage historique conventionnel. Mais, lorsqu'on emploie, au lieu de cette expression neutre, l'expression plus colorée de «civilisation africaine traditionnelle», on ajoute une nuance de valeur; on prétend opposer

globalement la civilisation précoloniale à la civilisation dite «moderne» (c'est-à-dire, en fait, à la civilisation coloniale et postcoloniale, supposée très «occidentalisée»), comme deux systèmes de valeurs essentiellement distincts. On contracte l'histoire précoloniale de l'Afrique en un unique tableau synchronique, dont tous les points seraient contemporains entre eux et uniformément opposés aux points d'un autre tableau, également synchronique mais symétrique du premier, par rapport à la seule coupure supposée pertinente dans l'histoire du continent : la coupure coloniale. On ignore, ou on feint d'ignorer, que la tradition africaine n'est pas univoque, pas plus que celle de n'importe quel autre continent, qu'une tradition culturelle est toujours un héritage complexe, contradictoire, plurivoque, un système ouvert de choix multiples qu'il appartient à la génération présente d'actualiser partiellement, en valorisant tel choix plutôt que tel autre et en sacrifiant nécessairement tous les autres choix possibles. On ignore ou on feint d'ignorer qu'une tradition culturelle ne vit que d'être ainsi exploitée dans le présent, sous tel ou tel de ses aspects au détriment de tous les autres, et que le choix de cet aspect privilégié fait lui-même l'objet d'une lutte présente, d'un débat sans cesse rebondissant, où se dessine, hésitant, le destin de la société. Surtout, on ignore ou on feint d'ignorer que la tradition culturelle africaine n'est pas close, qu'elle ne s'arrête pas quand commence la colonisation mais inclut aussi bien la vie culturelle coloniale et postcoloniale; que l'Afrique dite moderne est aussi «traditionnelle» que l'Afrique précoloniale, au seul sens acceptable du mot «traditionnelle», au sens où la tradition n'exclut pas mais implique au contraire, nécessairement, un système de discontinuités.

Le système culturaliste

Toutes ces ignorances, réelles ou feintes, sont présentes dans le culturalisme. Elles y sont même organisées en un vaste système idéologique, c'est-à-dire indirectement politique. Je dis bien *indirectement*, et je dis *politique*, car l'idéologie, c'est la politique camouflée. Le culturalisme est un système idéologique, parce qu'il produit indirectement un effet politique, qui est d'occulter dans un

premier temps le problème de la libération nationale effective, et, dans un second temps, le problème de la lutte des classes.

Dans un premier temps, le culturalisme, sous la forme d'un nationalisme exclusivement culturel, simplifie à l'extrême la culture nationale, la schématise et l'aplatit, afin de l'opposer à la culture du colonisateur et de faire passer cette opposition culturelle imaginaire *avant* le conflit politique et économique réel.

Dans le cas d'un pays indépendant, le culturalisme prend la forme d'un nationalisme culturel attardé et continue d'aplatir la culture nationale, d'en réduire le pluralisme interne et la profondeur historique, afin de détourner l'attention des classes exploitées des conflits économiques et politiques réels qui les opposent aux classes dirigeantes, sous le prétexte fallacieux de leur commune participation à «la» culture nationale.

Césaire n'est donc pas le nationaliste culturel type, parce que chez lui, comme chez tout vrai combattant de la liberté, le culturel a toujours été ordonné et subordonné au politique. Césaire n'a fait que forger le mot «négritude» et cristalliser autour de ce mot les arguments d'une révolte, qui ont été ensuite, malheureusement, repris et banalisés par d'autres, sous la forme d'une idéologie mystificatrice.

Par ailleurs, la négritude n'est pas la seule forme du nationalisme culturel, mais celui-ci peut se développer sous d'autres vocables; sous le vocable, par exemple, d'«authenticité», ou sous le vocable de «repersonnalisation de l'homme africain». La diversité des appellations et l'importance des nuances locales ne doit pas cacher l'unité de la structure. Et le trait dominant de cette structure, c'est toujours ce qu'on appelle couramment le traditionalisme, qui doit être entendu ici comme la valorisation exclusive d'un schéma simplifié, superficiel et imaginaire de la tradition culturelle.

C'est cette structure que j'appelle, d'un terme très général, culturalisme. Je dis «culturalisme» et pas seulement «nationalisme culturel», parce que cette structure est commune à la fois au nationaliste du tiers monde et à l'ethnologue occidental. C'est en elle que s'organise leur complicité objective.

L'ethnologue lui aussi a en effet tendance à isoler, parmi tous les

aspects de la vie d'une société, l'aspect culturel, arbitrairement privilégié au détriment de l'aspect économique et politique. Lors même qu'il s'intéresse à l'aspect politique, il s'agit toujours de la vie politique dite traditionnelle, c'est-à-dire d'un schéma simplifié de la tradition politique, arbitrairement réduite à sa dimension précoloniale, figée, ossifiée, vidée de ses tensions, de ses discontinuités, de ses bouleversements internes. En aucun cas n'est posé le problème politique de la domination coloniale ou néo-coloniale. L'anthropologie se veut apolitique, même lorsqu'elle se spécialise dans l'étude des structures politiques. Les nombreux ouvrages consacrés jusqu'ici à l'«anthropologie politique» ont toujours cherché en fait à éluder le problème de la libération nationale des peuples qu'ils étudiaient. Tout au plus se sont-ils crus obligés de décrire, dans certains cas, ce qu'ils appelaient abstraitement la «situation coloniale» (cf. Balandier), traduisant ainsi en termes *d'ambiguïté* (culturelle) ce qui était en fait un *conflit* (politique). Mais dans l'immense majorité des cas cette allusion n'existe même pas; les anthropologues politistes préfèrent passer sous silence la vie politique présente des peuples dominés, pour s'intéresser exclusivement à leur organisation politique dite «traditionnelle» (c'est-à-dire, en fait, précoloniale).

Volonté d'apolitisme jusque dans l'anthropologie dite politique. A plus forte raison dans les autres branches de l'anthropologie. Il s'agit toujours dans les différents cas, et selon les auteurs et les époques, soit de confirmer la suprématie de l'Occident en montrant que sa civilisation est la seule achevée et que les autres sociétés sont tout au plus au début d'un processus qu'il a pour sa part déjà parcouru (Lévy-Bruhl, évolutionnistes classiques, etc.), soit au contraire de montrer, dans un geste de repentir s'exerçant encore toutefois au sein de la même problématique comparatiste, que la civilisation européenne n'est pas la seule, mais qu'il en existe d'autres tout aussi valables. Et, puisque ces autres civilisations sont elles aussi de nos jours en contact avec l'Europe, puisqu'elles sont engagées, malgré elles et par le fait de la colonisation, dans un processus d'occidentalisation, l'anthropologue pluraliste, pour confirmer sa thèse, se refusera à considérer leur état présent et cherchera plutôt à reconstituer leur état

précolonial. Mieux, en considérant ce passé précolonial, il évitera de remarquer l'évolution, les révolutions, les discontinuités qui ont pu le marquer, l'équilibre instable qui a fait de ces civilisations, pour un temps, ce qu'elles sont aujourd'hui. L'anthropologue a besoin de jouer avec des unités simples, des totalités culturelles univoques, sans fissures et sans dissonances. Il lui faut des cultures mortes, des cultures figées, toujours identiques à elles-mêmes, dans l'espace indifférencié d'un éternel présent.

Tel est, dans ses grands traits, le mode de pensée culturaliste, dans lequel s'organise la complicité de l'ethnologue et du nationaliste. Telle est la structure la plus générale qui accueille les événements, par ailleurs si différents, de l'anthropologie «progressiste» (fonctionnaliste, structuraliste, dynamiste, etc.) et du nationalisme culturel, la structure universelle dans laquelle apparaît à un moment donné la thèse commune à l'ethnologue «progressiste» et au nationaliste; celle du pluralisme des cultures. Thèse qui fonctionne, chez l'un comme chez l'autre, comme une planche de salut permettant à l'anthropologue occidental d'échapper à l'ennui de sa propre société et au nationaliste du tiers monde d'échapper au viol psychologique et politique que cherche à lui imposer l'impérialisme occidental, par un repli violent (mais imaginaire) vers sa culture d'origine.

Le véritable pluralisme

Le faux problème de l'acculturation

De la sorte, l'affirmation théorique de la pluralité des cultures sert toujours de prétexte à une pratique culturelle conservatrice. Ni l'anthropologue ni le nationaliste ne peuvent certes ignorer que les cultures « exotiques » n'existent plus aujourd'hui à l'état pur, qu'elles n'offrent plus à l'Européen nostalgique ou au nationaliste révolté une alternative absolue, qu'elles ont cessé d'être la Différence en soi (supposé qu'elles l'aient jamais été) en raison de la compénétration progressive des cultures. L'ethnologue et le nationaliste reconnaissent volontiers que nous assistons de plus en plus, et de manière

irréversible, à l'avènement d'une civilisation mondiale. Mais, au lieu de saisir ce phénomène dans toute sa complexité, ils le simplifient, le banalisent, le vident de tout contenu réel en l'appelant «acculturation».

Un jeune anthropologue «entièrement de langue française», Gérard Leclerc, a montré récemment dans un livre admirable comment les anthropologues de terrain, devant l'impossibilité de passer sous silence le fait colonial, l'ont introduit subrepticement dans leurs analyses sous le terme d'acculturation¹⁸⁸. La littérature énorme consacrée à ce thème entre 1930 et 1950, les analyses savantes relatives à l'«indigène en changement» (*the changing native*), au «choc culturel» (*culture clash*), au «contact culturel» (*culture contact*), au «changement social» (*social change*), etc., sont toutes fondées sur ce présupposé idéologique fondamental : dans une culture non occidentale, le changement ne peut venir que de l'extérieur.

Gérard Leclerc relève à juste titre le vocabulaire mécaniste invariablement utilisé par toutes ces analyses. Mais, ce qu'il ne dit pas, ce qu'il n'a probablement pas vu¹⁸⁹, c'est que ce vocabulaire, loin «d'expulser la spéculation et l'idéologie», trahit au contraire très précisément la conception idéologique qui fait des cultures non occidentales des cultures mortes, figées, des cultures-choses, toujours identiques à elles-mêmes, démunies de tout pouvoir interne de dépassement ou de négation. Ce que Gérard Leclerc n'a pas dit, peut-être parce qu'il n'osait pas aller jusqu'au bout de sa critique et préférerait malgré tout sauver l'ethnologie sous la forme d'une «anthropologie critique», plutôt que d'évacuer purement et simplement le préjugé idéologique (épistémologiquement indéfendable) qui en fait une discipline autonome, ce qu'il nous faut au contraire souligner, pour notre part, c'est qu'une culture n'est jamais une chose inerte, mais une invention perpétuelle, un débat contradictoire entre des hommes enchaînés à un même destin et

¹⁸⁸Gérard LECLERC, *op. cit.*

¹⁸⁹Puisqu'il justifie d'une certaine façon ce «vocabulaire mécaniste, qui n'est peut-être que la dérision de la rigueur et de la «science», mais dont l'intention est d'expulser la spéculation et l'idéologie» (*ibid.*, p. 89).

désireux chacun de rendre ce destin le meilleur possible. Ce qu'il nous faut comprendre, c'est que, dans aucune société, tout le monde n'a jamais été d'accord avec tout le monde. L'un des mythes les plus pervers inventés par l'ethnologie, et dont l'effet continué contribue en retour à la faire survivre, c'est précisément le mythe de l'unanimité primitive, le mythe selon lequel les sociétés non occidentales seraient des sociétés «simples», c'est-à-dire peu différenciées sur tous les plans, y compris celui de l'idéologie et de la croyance. Ce qu'il nous faut aujourd'hui reconnaître, c'est que le pluralisme ne survient pas de l'extérieur à une société quelle qu'elle soit, mais qu'il lui est toujours déjà inhérent. La prétendue acculturation, la prétendue «rencontre» de la civilisation africaine avec celle d'Europe, n'est en fait qu'une mutation supplémentaire opérée par la civilisation africaine elle-même, mutation postérieure à beaucoup d'autres que nous ne connaissons sans doute qu'imparfaitement, mutation aussi qui en annonce beaucoup d'autres, plus radicales peut-être. La rencontre décisive n'est pas celle de l'Afrique globale avec l'Europe globale, mais celle que l'Afrique a toujours entretenue et entretiendra toujours avec elle-même. Le véritable pluralisme ne résulte pas de l'irruption de la civilisation occidentale sur notre continent, il ne survient pas de l'extérieur à une civilisation précédemment unanimiste, mais c'est un pluralisme interne, issu de la confrontation permanente et des affrontements occasionnels des Africains entre eux.

Une polarisation dangereuse

Loin que le pluralisme culturel soit advenu avec la colonisation, il est au contraire hautement probable que la colonisation l'a freiné, appauvri, en le réduisant artificiellement à un affrontement entre deux pôles, entre un pôle dominant et un pôle dominé. Tout le profit qui aurait pu résulter pour nos cultures d'un échange libre avec les cultures européennes, l'enrichissement extraordinaire qu'aurait pu connaître le débat intérieur à nos sociétés, s'il avait pu librement compliquer ses termes antérieurs par assimilation de termes venus d'ailleurs (on sait que l'art européen, par exemple, a pu ainsi élargir son système de choix, en intégrant comme une possibilité

supplémentaire le style qu'on appelle là-bas l'«art nègre»), toutes ces promesses ont été avortées, trahies, parce qu'aucun échange véritable n'a jamais été possible dans un climat de violence. Le colonialisme a donc bloqué les cultures africaines, réduit leur pluralisme interne, atténué les discordances, affaibli les tensions ou elles puisaient précisément leur vitalité, pour ne plus laisser aux Africains que l'alternative truquée entre «aliénation» culturelle (corrélât suppose d'une trahison politique) et nationalisme culturel (revers oblige, et parfois substitut dérisoire, du nationalisme politique).

Ce qu'il nous faut aujourd'hui comprendre, c'est que cette polarisation est proprement appauvrissante et que sa liquidation constitue l'une des premières et des plus importantes conditions de notre renaissance culturelle. Il faut enfin rendre la culture africaine à elle-même, à son pluralisme interne, à son ouverture essentielle. Il faut, par conséquent, nous libérer nous-mêmes psychologiquement, sur le plan individuel, et pratiquer un rapport libre aussi bien à la tradition culturelle africaine qu'aux traditions culturelles des autres continents. Ce ne sera ni occidentalisation ni acculturation, ce sera simplement liberté créatrice, contribution à l'enrichissement de la tradition africaine elle-même, comme système ouvert de choix multiples.

La civilisation mondiale

Reste le fameux problème de la civilisation mondiale. Au dire de certains, l'humanité s'acheminerait à grands pas vers une espèce supraculture, synthèse de toutes les cultures régionales, ou seraient estompées leurs différences. À y regarder de près, cette conception pêche encore par simplisme, car elle envisage les cultures régionales comme des systèmes achevés, clos, qui seraient seulement en train de s'ouvrir aujourd'hui les uns sur les autres et d'échanger leurs valeurs. La conception apparemment dynamique de la civilisation mondiale, telle qu'elle est habituellement professée, repose donc en fait sur une conception statique des cultures régionales.

En revanche, si l'on reconnaît le dynamisme interne de ces cultures, si l'on admet qu'elles n'existent comme cultures que sous la

forme de débats contradictoires se déroulant dans telle ou telle société, dans telle ou telle zone géographique, alors la civilisation mondiale (que nous vivons effectivement) ne sera plus conçue comme un système de valeurs acceptées par tous, mais plutôt comme un élargissement du débat à l'échelle du globe, faisant apparaître des conflits idéologiques, artistiques, scientifiques, etc., traversant les diverses sociétés. La civilisation mondiale, telle qu'elle existe effectivement, est loin d'être une synthèse. C'est au contraire l'approfondissement des conflits culturels qui existaient jusque-là à l'intérieur de chaque société et la prise de conscience que ces conflits sont finalement les mêmes dans les diverses sociétés.

La situation sur le plan culturel est ainsi analogue à la situation sur le plan politique. Le regretté Kwame Nkrumah aimait à répéter dans ses dernières œuvres que la lutte contre l'impérialisme n'est rien d'autre, aujourd'hui, qu'une lutte des classes à l'échelle internationale; que l'opposition réelle n'est donc plus entre une nation dominée et sa métropole coloniale ou néo-coloniale, mais entre les classes exploitées des néo-colonies et les bourgeoisies de ces mêmes néo-colonies, alliées et subordonnées aux bourgeoisies des grandes puissances impérialistes.

Sans doute les conflits culturels ne se ramènent-ils pas simplement à des conflits politiques. Les choses sont certainement beaucoup plus compliquées, et le pluralisme culturel (intérieur à chaque société) infiniment plus riche que le pluralisme des classes, lequel se ramène toujours *grosso modo* à la dualité d'une classe exploiteuse et d'une classe exploitée.

De plus, le conflit culturel n'est certainement pas aussi dramatique que le conflit politique, car il n'est ni mortel ni généralement aussi envenimé, n'étant pas, en principe, un *affrontement* de classes, mais une *confrontation* entre des hommes ou des groupes d'hommes appartenant parfois à une même classe et solidaires les uns des autres dans leur commune recherche de la vérité.

Mais, s'il n'y a pas identité, du moins y a-t-il analogie. Car, de même que la lutte des classes traverse les frontières et fait passer au second plan la lutte des nations ou des groupes ethniques, de même

le débat culturel traverse aujourd'hui les frontières, faisant apparaître, d'un pays à l'autre, des solidarités nouvelles entre des hommes ou des groupes d'hommes luttant pour les mêmes opinions et les mêmes styles de culture.

Rôle de l'université

Concluons par quelques mots sur le rôle de l'université. D'un mot, disons que beaucoup d'universités africaines pratiquent aujourd'hui ce qu'on peut appeler l'idéologie africaniste, autre nom du nationalisme culturel sur notre continent. Il faut reconnaître à ces universités le mérite d'avoir enfin posé le problème de l'africanisation de leurs programmes, après que leurs pays respectifs se soient longtemps contentés de reproduire servilement, dans la perspective d'une « assimilation » culturelle, les programmes en vigueur dans les « métropoles ». Néanmoins, cette africanisation prend souvent la forme d'un particularisme forcené, extrêmement dangereux pour notre culture scientifique.

Les sciences humaines sont, de toutes les disciplines, celles qui prêtent le plus le flanc à cette faiblesse. On ne fait plus de la sociologie, mais de la « sociologie africaine » ou, mieux, de l'« ethnologie ». On n'étudie plus l'histoire, mais l'histoire africaine; on ne pratique plus la géographie, mais la géographie de l'Afrique; on n'étudie plus la linguistique, mais la linguistique africaine. Réaction sans doute louable contre le faux universalisme de la culture coloniale; effort légitime d'exploration du milieu, d'étude scientifique de l'environnement naturel et humain. Mais aussi risque sérieux d'emprisonnement théorique; et risque, plus grave encore, d'affirmer illusoirement la spécificité des phénomènes étudiés, faute d'un terme de comparaison¹⁹⁰.

Peut-être est-il temps aujourd'hui de s'aviser que le plus important n'est pas d'étudier les cultures africaines, mais de les vivre; non de se les donner en spectacle ou de les disséquer

¹⁹⁰Pour éviter les répétitions inutiles, je me permets de renvoyer à son opuscule intitulé *Libertés; contributions à la révolution d'aboméenne*, Editions Renaissance, Cotonou, 1973. Cf. notamment le chapitre sur « Science et révolution » p.41-52.

scientifiquement, en observateur scrupuleux, mais de les pratiquer; non de les digérer tranquillement, mais de les transformer.

De ce point de vue, l'enseignement des langues africaines, par exemple, devrait faire place à l'enseignement *dans* les langues africaines. Plutôt que d'étudier, en français ou en anglais, la structure linguistique du yoruba ou du fon, il serait plus juste de discuter en fon ou en yoruba des structures du français et de l'anglais, et plus généralement de traiter dans les langues africaines les problèmes les plus ardu des diverses sciences : mathématiques, physique, chimie, biologie, histoire, linguistique, etc. Il s'agit en somme, au lieu de traiter nos langues comme des objets de science, de les pratiquer plutôt comme des véhicules de la science : véhicules qui doivent être enrichis, transformés, pour être haussés au niveau de la complexité du savoir scientifique. Cela demande, on le voit, un énorme travail préparatoire, que seule l'université peut accomplir.

C'est ici un véritable renversement qu'il nous faut imposer. J'hésite à l'appeler « copernicien », car je ne suis ni Kant ni Césaire. Mais, au fond, c'est bien quelque chose d'analogue qu'Aimé Césaire a voulu dire, dans sa remarquable, et toujours actuelle, *Lettre à Maurice Thorez*¹⁹¹.

Nous avons pris l'habitude, en fait de culture, de nous offrir en spectacle à nous-mêmes, de nous regarder nous-mêmes avec les yeux des autres. Nous devons au contraire maintenant redonner à ce spectacle sa dimension vécue, lui restituer les drames, les déchirements internes qui en font précisément une culture; réveiller, derrière la fausse pluralité des cultures, le pluralisme interne de notre propre culture d'origine et prendre parti désormais à l'intérieur de cette culture, en' mettant à profit toute l'information acquise au contact des autres traditions. Faire crever l'horizon borné que nous ont imposé les anthropologues, libérer l'initiative collective de nos

¹⁹¹ Aimé CÉSAIRE, *Lettre à Maurice Thorez*, Presence africaine, Paris, 1956. Il s'agit de sa lettre de démission du Parti communiste français. En ce qui concerne la «révolution copernicienne», on sait que Kant appelait ainsi le renversement de l'hypothèse naturelle selon laquelle l'esprit humain se règle sur les choses pour les connaître.

peuples et libérer, par là même, notre propre créativité.

III

Post-scriptum

I

À l'heure où se creuse, partout sur notre continent, le fossé entre oppresseurs et opprimés, à l'heure où se radicalisent les divergences politiques, l'ethnophilosophe prétend que nous avons toujours été, que nous sommes et serons toujours unanimes. Quand se resserre partout l'étau de la terreur, celle qui vous coupe le souffle et vous dessèche la gorge, quand toute parole devient périlleuse, exposant aux pires sévices et pouvant, à la limite, coûter la vie, quand triomphe partout l'insolence des appareils d'Etat néo-coloniaux, avec leur cortège d'intimidations, d'arrestations arbitraires, de tortures, d'assassinats légaux, tarissant à sa source toute pensée véritable, l'idéologue officiel éructe, satisfait : nos ancêtres ont pensé, alléluia¹⁹²!

La force, d'un côté - la force brute, aveugle, sauvage, celle qui, directement héritière de la violence coloniale, prétend régner sans partage sur les esprits et les cœurs; et de l'autre côté, les mains nues, sans défense, d'hommes et de femmes opprimés, surexploités, mystifiés au point de se faire eux-mêmes les complices actifs de leurs bourreaux : tel est, à peu de chose près, le visage réel de l'Afrique contemporaine, par-delà tout le folklore idéologique, la bigarrure carnavalesque des «couleurs» politiques, des étiquettes officielles, des «options» fracassantes qui se réduisent, le plus souvent, à de superficiels faits de langage.

C'est sur ce fond politique que se donne à entendre le discours ethnophilosophique. Que si ce discours paraît dérisoire, ce n'est pas seulement par son inactualité, son indifférence au tragique quotidien de nos pays en voie de fascisation - car tout discours scientifique est, en un sens, inactuel -, c'est aussi et surtout parce qu'il fonctionne positivement, dans ce contexte, comme un redoutable opium, comme une des pièces maîtresses de cette énorme machine montée contre nos consciences.

Il fut un temps, sans doute, où ce rappel pouvait servir : le temps

¹⁹²Le problème est en substance le même quand on remplace les ancêtres par Marx ou Lénine, en les faisant fonctionner comme de simples alibis.

où il fallait, face au pouvoir colonial et à ses tentatives actives de dépersonnalisation, reprendre confiance en nous-mêmes et réaffirmer notre capacité à créer. L'ethnophilosophie pouvait alors apparaître, parmi toutes les inventions de la culture occidentale, comme une des formes de discours susceptibles d'être avantageusement reprises et développées par les peuples colonisés en vue de leur libération.

Mais aujourd'hui, ce discours a perdu sa charge critique : sa *vérité*. Hier, langage des opprimés, il est désormais discours du pouvoir. Naguère contestation romantique de l'orgueil européen, il est maintenant un baume idéologique. L'ethnophilosophie a changé de fonction : elle n'est plus aujourd'hui un moyen possible de démystification, mais un puissant moyen de mystification aux mains de tous ceux qui ont intérêt à décourager l'audace intellectuelle, en cultivant au sein de nos peuples, au lieu et place d'une pensée vivante, la pieuse rumination du passé.

J'ai montré dans ce livre quelles équivoques, quelles insuffisances théoriques ont rendu possible ce virage. Ce n'est pas seulement dans des circonstances historiques accidentelles qu'il faut en chercher la raison : en son principe même, ce discours était dès le départ vicié, dont toute la logique consiste à jouer d'une homonymie, en développant jusqu'à l'absurde l'ambiguïté du mot «philosophie» dans le langage quotidien. Justement pour cette raison, on ne saurait se satisfaire d'une critique politique de l'ethnophilosophie, il faut aussi en donner une critique théorique qui s'attaque; par-delà les effets pratiques variables de ce discours idéologique, aux concepts qui les fondent, et dont l'équivoque explique, en dernière analyse, la réversibilité des effets.

II

C'est une telle critique que j'ai tentée dans ce livre, dont le chapitre le plus ancien remonte, dois-je le rappeler? à 1969. J'ai cité, chemin faisant, d'autres critiques allant dans le même sens : celle, notamment, de Marcien Towa, parue en 1971, *l'Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*¹⁹³. Je suis profondément d'accord, pour l'essentiel, avec l'argumentation développée dans ce travail bref, mais dense, dont le plus grand mérite est de mettre en évidence le terrain politique sur lequel se déroule le discours des ethnophiles africains, et la nécessité, aujourd'hui, de tenir compte du changement de front, du changement de l'enjeu politique, et d'inaugurer en conséquence «une nouvelle orientation philosophique en Afrique». Il faut lire et relire ces belles pages où Towa, tout en reconnaissant «la dialectique profonde» qui a porté au jour, aux heures de gloire de l'impérialisme classique, le «projet d'une philosophie bantoue... né précisément de la révolte contre l'affirmation de l'occidentalité essentielle et exclusive de la philosophie» (p. 23), montre néanmoins pourquoi et comment ce projet est aujourd'hui dépassé, pourquoi et comment il faut aujourd'hui, avec l'accession de la plupart de nos pays à l'indépendance, substituer «à la quête de l'originalité et de la différence comme certificat d'humanité ... la quête des voies et moyens de la puissance comme inéluctable condition de l'affirmation de notre humanité et de notre liberté» (p. 53).

L'originalité, d'un côté, la puissance, de l'autre. Ce changement de perspective modifie en profondeur notre rapport à notre propre passé spirituel : nous pouvons désormais le considérer froidement, sans complaisance ni autosatisfaction, porter sur lui un regard critique, pour y chercher, non une noblesse ou une grandeur méconnues, mais le secret de notre défaite devant l'Occident. C'est à un véritable «iconoclasme révolutionnaire» que Towa nous invite : à une «destruction des idoles traditionnelles», qui puisse nous permettre

¹⁹³M. TOWA, *op. cit.*, éd. Clé, Yaoundé, 1971, 77 p.

«d'accueillir et d'assimiler l'esprit de l'Europe, secret de sa puissance et de sa victoire sur nous» (p. 52). Plutôt que d'opposer de manière rigide notre culture à celle de l'Europe, nous devons, en vue de notre libération effective, prendre en charge la science et la technologie européennes; et pour y parvenir, il nous faut commencer par mettre en œuvre le concept européen de philosophie inséparable de cette science et de cette technologie, en développant, par rapport à nos réalités actuelles, une pensée critique et libre.

Le principal intérêt de l'analyse de Towa, c'est cet accent mis sur la science comme principe de la puissance, et sur sa relation avec la philosophie, le courage avec lequel elle affirme, en fin de compte, la «nécessité de la liberté de pensée et de la liberté tout court pour le développement de la science, et donc aussi indirectement de la puissance» (p. 59).

III

Restent, toutefois, les limites du livre. Nous l'avons noté plus haut : en croyant critiquer l'ethnophilosophie en général, Towa ne critique en fait que l'ethnophilosophie *africaine*. Cette restriction entraîne au moins deux conséquences:

1. l'ethnophilosophie en général est considérée et traitée comme un sous-produit, «un aspect tardif du mouvement de la négritude» (p. 35), au lieu qu'elle est en réalité antérieure à ce mouvement et qu'elle déborde largement le continent africain;

2. alors que le discours des philosophes africains estoigneusement passé au crible, l'ethnophilosophie européenne tire élégamment son épingle du jeu. Tempels peut ainsi se voir décerner, à l'occasion, un prix d'honneur pour avoir courageusement contesté, peu après P. Masson-Oursel, de l'intérieur même de la culture européenne, le prétendu monopole occidental de la raison (p. 9-10). Silence, donc, sur les limites de cette contestation; silence sur les équivoques du projet de Tempels, hormis une brève allusion à la critique d'Eboussi-Boulaga, en note au début du second chapitre; silence sur tout ce qui peut séparer, au plan méthodologique,

l'attitude d'un Masson-Oursel, qui part d'une analyse *d'histoire de la pensée*, et celle du missionnaire belge qui se fonde, très précisément, sur une négation de l'histoire.

Il y a plus. A travers le concept polémique d'ethnophilosophie, Marcien Towa s'en prend seulement à la *méthode* des philosophes de la négritude, non à leur *objet*. Ce qu'il leur reproche, c'est de confondre la démarche ethnologique et la démarche philosophique, de glisser subrepticement de l'une à l'autre. Le philosophe de la négritude commence par décrire objectivement, avec le détachement scientifique propre à l'ethnologue (Towa *dixit*) les faits culturels africains : croyances, mythes, rituels, etc.; puis brusquement il renonce à cette attitude descriptive pour se faire le défenseur de ces valeurs, sans se soucier le moins du monde de les fonder en raison, ni de justifier son adhésion à elles, comme ferait un philosophe. C'est cette méthode hybride, cette «façon de procéder» qui «n'est ni purement philosophique, ni purement ethnologique», que Towa stigmatise sous le vocable d'ethnophilosophie. Par contre il ne met guère en cause le statut même de l'objet que l'on prétend révéler à travers cette démarche équivoque : la philosophie comme système collectif de croyances, faisant l'unanimité entre tous les membres de la société. Pourtant la critique méthodologique amène bien Towa au seuil de cette critique plus radicale. Il reconnaît en effet que l'ethnophilosophe projette habituellement ses propres idées et valeurs dans la tradition africaine, et prétend ensuite les y découvrir simplement, objectivement. Or il eût suffi de méditer rigoureusement ce phénomène de projection (que Towa préfère appeler «rétro-jection») pour voir qu'il n'est pas seulement une démarche parmi d'autres, mais la démarche par excellence du philosophe de la négritude, le geste fondateur de l'ethnophilosophie en général (et pas seulement de l'ethnophilosophie africaine) comme discours mystifié, description onirique d'une pensée collective qui n'existe que dans la tête de celui qui l'invente.

Faute d'être allé jusque-là, Towa n'a pas perçu les relents d'ethnophilosophie présents jusque dans un livre comme *Le consciencisme*, auquel il voue une admiration sans réserve, le proposant,

à la limite, comme un modèle de la nouvelle orientation que doit prendre la philosophie en Afrique (p. 53). Il n'a pas vu que ce livre, malgré toute la distance qui le sépare de l'ethnophilosophie classique, continue de véhiculer, par-devant comme par-derrière, tant par son point de départ que par son point d'arrivée, la thèse unanimiste qui constitue, au fond, la pierre d'angle de l'ethnophilosophie.

Un mot maintenant sur le rôle nouveau que Towa assigne à la philosophie en Afrique. Disons tout de suite que ce problème en enveloppe un autre, celui de la spécificité de la philosophie en général par rapport aux autres formes de discours, celui de savoir si la philosophie a un objet distinct comme chaque science a le sien, ou si elle se caractérise seulement par sa méthode, par exemple comme réflexion critique, interrogation sans fin. Sur ce problème difficile, je ne puis pour ma part émettre ici que des hypothèses. Mais ce qui est sûr, c'est que celles de Towa appellent de sérieuses réserves. Assigner comme tâche à la philosophie «l'interrogation sur notre dessein profond, sur la direction à donner à notre existence» (p. 53), ou encore «la détermination ... de ce que nous avons à être, de la possibilité fondamentale de nous-mêmes à promouvoir» (p. 55), «l'élucidation conceptuelle de l'anticipation de nous-mêmes dans un monde à promouvoir à la place de celui-ci » (p. 75), c'est la réduire à n'être plus que le commentaire idéologique d'un projet fondamentalement politique. Car c'est la *politique*, au sens le plus profond du terme, la *politique* et rien d'autre, qui nous commande de renoncer au culte de la différence pour rechercher la puissance matérielle. C'est la *politique* et rien d'autre, qui nous commande de nous ouvrir à l'autre, et singulièrement de nous approprier la culture, la philosophie et la science européennes, pour les assimiler et les maîtriser. C'est donc la *politique* qui nous commande de nous détourner des sentiers battus de l'ethnophilosophie, et d'adopter à l'égard de notre passé spirituel une attitude critique. La *politique* : la vision que nous avons du destin de notre peuple, et singulièrement ici, le projet de sa libération effective et totale. Or s'il en est ainsi, on voit mal ce que viendrait faire, en ce domaine, la philosophie : elle ne peut au mieux que redoubler, en un langage inutilement savant, un

discours politique se suffisant pleinement à lui-même - à moins qu'elle ne veuille coûte que coûte dire *autre chose* que ce discours politique, auquel cas le rapport entre les deux discours devient infiniment problématique. Tautologique dans la première hypothèse, elle devient dans la seconde un tissu d'affirmations gratuites. Ici s'applique parfaitement notre critique du *Consciencisme*. Ce n'est pas un hasard si Towa donne ce livre en modèle: l'on surprend chez lui comme chez le leader ghanéen, ce que nous avons appelé l'illusion métaphysique, la croyance à une profondeur métaphysique du politique, croyance qui ne peut conduire qu'à énoncer, au nom de positions politiques éventuellement justes, des thèses théologiques (ou antithéologiques : c'est tout un !) indémontrables.

J'affirme au contraire, pour ma part, l'autonomie du politique, et je demande qu'il soit rendu à sa cohérence propre. Les thèses métaphysiques ont trop souvent servi d'alibi, en détournant l'attention des problèmes politiques réels. Le ronron idéologique, même révolutionnaire, n'a souvent d'autre fin que de couvrir les actes les plus abjects, les plus indéfendables : nous commençons aujourd'hui à le savoir.

Si donc la philosophie peut avoir un sens, elle doit être autre chose qu'une redondance tautologique. Déterminée elle-même en dernière instance par un projet politique, elle ne peut se réduire à un commentaire bavard de ce projet. Elle doit plutôt se situer sur le terrain même de la science, source ultime de la puissance que nous cherchons, et contribuer d'une manière ou d'une autre à son progrès. Le problème n° 1 de la philosophie dans l'Afrique actuelle, c'est donc de savoir comment elle peut aider au développement de la science. Problème immense : il faudrait, pour le résoudre, interroger à la fois l'histoire des sciences et l'histoire de la philosophie, définir leurs rapports réels et possibles, méditer les liens qu'elles ont entretenus entre elles hier et ceux qu'elles pourraient entretenir aujourd'hui. Ce qui est sûr, c'est qu'une telle orientation devrait conduire à privilégier dans nos classes de philosophie, plutôt que cette sorte de méditation existentielle proposée par Towa sur «ce que nous avons à être», l'enseignement des disciplines philosophiques les plus aptes à

favoriser, chez nous, l'essor de la pensée scientifique : logique, histoire des sciences, épistémologie, histoire des techniques, etc., sans préjudice, bien entendu, de l'indispensable enquête sur l'histoire de la philosophie. La position ici défendue n'est ni scientiste, ni positiviste.

Elle a pour effet, au contraire, tout en arrachant le philosophe à ses fantasmes oniriques, de ruiner le positivisme naïf de certains demi-savants trop enclins à ne considérer que les résultats de leur science, et à oublier les tâtonnements, le long et sinueux cheminement qui y ont conduit. D'autre part le refus d'absorber la philosophie dans la politique n'exclut pas qu'il puisse y avoir une théorie philosophique du politique, bien au contraire! La politisation tous azimuts du discours philosophique est précisément l'obstacle le plus sérieux à une théorie du politique, dont l'une des tâches doit être, comme de juste, d'analyser le fonctionnement réel des idéologies, d'identifier les formes, les modalités et les nombreuses ressources de la mystification politique. La théorie du politique, comme théorie des discours idéologiques, a ainsi indirectement partie liée avec la théorie de la science, qui est l'analyse d'une autre forme particulière de discours. Pas plus que cette théorie de la science, la théorie du politique n'est elle-même une théorie politique, bien qu'elle tire en dernière analyse, comme toute autre discipline, sa motivation profonde d'un projet politique.

Enfin, dernier écart entre Towa et nous : le titre même de son *Essai* ... trahit un embarras. Pour nous, il n'y a pas seulement, dans l'Afrique actuelle, une «problématique philosophique», il existe bel et bien une *philosophie* africaine : un ensemble de *discours*, une *littérature* qui prolonge et véhicule cette «problématique philosophique»; littérature aliénée, sans doute, puisqu'elle prolonge et véhicule une problématique, pour l'essentiel, aliénée, mais littérature existant matériellement, inscrite désormais, pour le meilleur et plus sûrement pour le pire, dans l'histoire culturelle de nos peuples. Nous prenons ainsi notre départ au point d'arrivée de Towa, en affirmant d'emblée, sur le mode du constat, ce qu'il ne fait que soupçonner à la fin de son analyse, à titre d'hypothèse susceptible seulement d'être confirmée par des recherches ultérieures: l'existence réelle d'œuvres

philosophiques africaines. Ce qui autorise ce constat, c'est la prise en compte du texte comme réalité matérielle irréductible, la valorisation du discours explicite par opposition aux pensées prétendument implicites, quelles que soient par ailleurs les lacunes de ce texte ou de ce discours. Notre position sur ce point est matérialiste: la philosophie est avant tout un fait culturel doué d'une existence sociale objective, elle doit être constatée empiriquement et non conclue par induction, comme on conclurait à la vertu dormitive de l'opium.

IV

Une fois opéré ce constat, il nous était loisible d'évaluer les textes ainsi repérés, et d'abord d'interroger l'idée qu'ils se font d'eux-mêmes et de la philosophie. C'est l'objet de la première partie de ce livre, consacrée à une critique de la notion ethnologique de philosophie, et à un réexamen du concept de philosophie tel qu'il a toujours fonctionné dans l'histoire de la philosophie occidentale. La deuxième partie du livre est consacrée, pour l'essentiel, à des analyses ponctuelles, des études de cas choisis au hasard de nos intérêts, dans cette littérature déjà abondante. Nécessairement incomplète, elle a d'abord pour but d'illustrer, et peut-être de donner un commencement de réalisation, au projet ambitieux d'une histoire de la philosophie africaine. C'est en prolongement de ce même projet, et comme en contrepoint à notre critique de l'unanimité, qu'intervient la réflexion sur le pluralisme culturel esquissée dans le dernier chapitre. Réflexion inachevée, sans doute, et qu'il faudra poursuivre. Elle ne veut ici que prévenir les dernières objections, en mettant au jour quelques-uns des présupposés théoriques des notions si courantes, mais si équivoques, d'occidentalité, d'africanité, d'européanité, etc., bref, toutes les notions qui lient, explicitement ou implicitement, tel ou tel système de valeurs à telle ou telle région du globe, à telle ou telle zone géographique. Car il faut aller jusque-là: jusqu'à interroger les limites de ces idées familières, apparemment si simples et si évidentes, si l'on veut aller jusqu'au bout d'une critique

de l'ethnophilosophie.

Je pars de l'hypothèse que les valeurs n'appartiennent à personne, qu'aucune nécessité intrinsèque ne préside à leur répartition de fait à travers les diverses civilisations, ni à l'importance relative qu'elles y revêtent; que si la science, par exemple, connaît aujourd'hui un développement plus spectaculaire en Europe qu'en Afrique, ce n'est pas en vertu de qualités spécifiques et originales de la race blanche, mais à la suite d'un concours de circonstances particulièrement favorable; que ce hasard historique ne fait pas de la science une valeur essentiellement européenne, pas plus que la syphilis, introduite parmi les Indiens d'Amérique par leurs premiers visiteurs du vieux continent, n'est une maladie d'essence européenne. Les valeurs culturelles sont comme les maladies vénériennes : elles éclosent ici ou là, se développent par-ci plutôt que par-là, selon que le milieu leur est plus ou moins favorable, mais ce pur hasard historique ne saurait fonder une revendication de propriété ni, inversement, d'immunité.

L'enjeu de cette critique pourrait ne pas apparaître d'emblée. Du point de vue qui nous intéresse ici, elle a pour effet de relativiser les idées d'africanité, d'occidentalité, etc., en en faisant de purs concepts formels dont le contenu, loin de pouvoir se déterminer une fois pour toutes, est par essence ouvert, plurivoque, contradictoire. Il s'agit en somme, pour nous, d'étendre aux autres continents le geste de démythologisation (qu'on nous pardonne ce terme barbare!) opéré d'abord sur le concept d'Afrique, en montrant qu'ils ne sont déterminables qu'en tant que concepts géographiques, empiriques, non en tant qu'idées morales ou métaphysiques. De sorte que se trouvent ruinés en leur fondement théorique la prétention de l'Europe au monopole de la raison logique, de la science et de la technologie comme phénomènes culturels, les termes d'«européanisation», d'«occidentalisation», d'«acculturation», d'«emprunt culturel», etc., et finalement d'«aliénation culturelle» employés pour caractériser quelques-unes des mutations en cours dans l'histoire contemporaine des cultures africaines, bref, toutes les ruses et toutes les subtilités du culte de la différence. Dans cette relativisation des cultures historiques, se trouve fondée la légitimité

d'un «iconoclasme révolutionnaire», d'une subversion en profondeur de l'héritage culturel en fonction de nos projets actuels, en fonction de notre *politique*.

Et pourtant...! dira-t-on. Et pourtant... les civilisations existent, l'héritage culturel n'est pas rien. C'est d'abord par cet héritage qu'un peuple se définit par rapport aux autres et se donne une identité. Je serai d'accord. J'ajouterai seulement qu'un tel héritage n'est jamais univoque, qu'il faut apprendre à le percevoir comme plurivoque et contradictoire, découvrir, sous ses apparences figées, le principe interne de transformation et d'ouverture.

Ainsi de la pensée africaine. A observer la vie quotidienne dans nos campagnes et dans nos villes, à interroger certaines pratiques, certains rituels et comportements, on ne peut se défendre du sentiment d'avoir affaire à des manifestations institutionnelles de schèmes de conduite collectifs, qui sont autant de schèmes de pensée, et dont l'ensemble constitue ce qu'on pourrait appeler une idéologie pratique. Mieux : en dehors même de cette idéologie pratique, il existe, nous l'avons dit, une importante littérature orale, ésotérique ou exotérique, dont nous commençons à peine à soupçonner l'importance. Il faut avoir la patience de l'étudier, de l'analyser, d'en interroger la logique, la fonction aussi bien que les limites.

Qu'on ne s'y méprenne donc pas : à aucun moment dans cet essai, nous n'avons voulu prétendre que l'Afrique précoloniale était intellectuellement une table rase. Nous affirmons au contraire que n'importe quelle société du monde possède de tels schèmes pratico-théoriques, de telles « idéologies pratiques » d'une part, et d'autre part, de tels textes, écrits ou oraux, transmis de génération en génération.

Mais entre ce double constat et le projet ethnophilosophique, il y a non seulement une différence, il y a une véritable opposition. L'ethnophilosophe *manque* la vraie nature de l'idéologie pratique, il ne peut la percevoir en elle-même, dans son essence nue, comme un ensemble de schèmes divers ayant chacun sa propre histoire et sa propre logique, tel le bric-à-brac du bricoleur, il ne peut comprendre le décousu de ces morceaux juxtaposés comme des restes, ni la

cohérence très particulière de cette «logique» résiduelle, pour avoir posé dès le départ qu'il devait y avoir, en ce lieu occupé par l'idéologie pratique, un système cohérent et un seul, fonctionnant selon une logique théorique. Du même coup s'évanouit la question, autrement perceptible, de l'histoire différentielle des divers éléments de ce bric-à-brac, de l'histoire de leur rencontre, la question de leurs transformations réciproques et de leur destin. Plus grave : ce qui à première vue «saute aux yeux» comme l'idéologie pratique (au singulier) d'un groupe, n'est jamais que son idéologie pratique *dominante*. Plutôt que de l'étendre hâtivement à tous les membres du groupe, en la prenant naïvement pour ce qu'elle prétend être, plutôt que de forger, à partir d'elle, une théorie philosophique censée recueillir l'adhésion de toute la communauté, l'analyste avisé entreprendra de rechercher, derrière l'apparence d'unanimité, la gamme variée des idéologies non dominantes, ou à tout le moins, des rapports différentiels à l'idéologie dominante.

Comme l'idéologie pratique, la littérature orale subit, dans le discours ethnophilosophique, un traitement qui la dénature. L'ethnophilosophe s'empare des textes religieux, historiques, poétiques, moraux, etc., et, en leur faisant violence, tente d'en extraire ce qu'il considère comme leur «substantifique moëlle» : une philosophie. Par-là est perdue la sève propre de ces textes, leur saveur originale, perdu leur sens et, le cas échéant, leur valeur théorique. Par-là surtout est masquée leur relativité historique, en tant que textes produits à un moment donné par un individu ou un groupe d'individus mûs par des intérêts déterminés, et éventuellement en conflit avec d'autres individus ou groupes d'individus de la même communauté. Georg Elwert a montré, dans un travail intéressant sur le Dahomey du XVIII^e siècle, comment les mêmes faits sont interprétés différemment par «la tradition des masses» et «la tradition de la cour¹⁹⁴». Qu'est-ce à dire, sinon que ce que nous appelons communément *la* tradition orale, au singulier, n'est qu'une accolade

¹⁹⁴Georg ELWERT, *Wirtschaft und Herrschaft von « Dâxome » (Dahomey) im 18 Jahrhundert*, Kommissionsverlag Klaus Renner, Munich, 1973.

artificielle entre des traditions distinctes, tantôt concordantes, tantôt discordantes, qu'il faut apprendre à percevoir comme telles? L'ethnophilosophe oublie cette pluralité des discours, cette irréductible polysémie. Il appauvrit la littérature africaine en ramenant tous les genres à un seul, et la foisonnante variété des œuvres à un commun dénominateur métaphysique.

Nous n'avons donc pas voulu nier l'existence d'une pensée africaine. Bien au contraire! Nous avons voulu montrer que cette pensée mérite d'être prise infiniment plus au sérieux que ne le fait l'ethnophilosophie, qu'au lieu de la réduire à un système clos et dogmatique, il faut en exploiter la richesse, les contradictions, la vie.

V

Je voudrais, pour finir, revenir à Nkrumah. Les deux chapitres qui lui sont consacrés ci-dessus ont été écrits voici plus de trois ans, en fonction de la conjoncture politique et idéologique d'alors, dans ce recoin du globe où l'histoire nous a nous-mêmes largué. Nous retrouvons sans peine, dans le mythe droitier du «nkrumaïsme», dans la volonté de Nkrumah lui-même, à un certain stade de son évolution, de se démarquer par rapport au marxisme, l'un des effets les plus subtils du culte de la différence, tel que nous le déplorions dans notre propre pays.

Je maintiens aujourd'hui l'essentiel de cette critique. Mais je dois ajouter que, pour répondre à l'évolution de la conjoncture, elle doit être sérieusement complétée et, sur certains points, précisée.

Pour ne citer qu'un exemple, je n'emploierais plus aujourd'hui de manière aussi tranchée les expressions lecture de droite / lecture de gauche, critique de droite / critique de gauche, etc., bien qu'elles gardent leur valeur opératoire dans les limites de ces études sur Nkrumah. Je continue à croire, sans doute, qu'il est politiquement ruineux d'enfermer un auteur dans un système clos, d'aplatir son œuvre en la vidant de ses tensions, de son évolution, en l'abstrayant de son contexte historique, et des questions concrètes qu'elle a tenté de résoudre. Ce qui est vrai de Nkrumah l'est *a fortiori* des grands

penseurs révolutionnaires comme Marx, Engels, Lénine, Mao. Etre marxiste aujourd'hui, ce n'est plus se contenter de quelques formules stéréotypées puisées dans la première partie de *L'idéologie allemande*, ou dans *Matérialisme dialectique et Matérialisme historique* de Staline, ou dans les *Principes élémentaires de philosophie* de Politzer. Etre marxiste, c'est lire Marx et ses continuateurs, remonter des formules à la problématique qui les porte, saisir la genèse et l'évolution de cette problématique, assimiler la doctrine pour être soi-même en mesure de *penser dans Marx, d'analyser, à la lumière de sa théorie, les situations historiques données*, en vue de leur mise en question et de leur transformation révolutionnaire.

Je continue, de même, à tenir pour suspecte une critique qui, pour déconsidérer l'œuvre, s'emploie à déconsidérer l'auteur: c'est le cas des nombreuses critiques dont Nkrumah fut accablé après sa chute, et qui, faute d'arguments *politiques*, ne pouvaient au total que s'appuyer sur un portrait *psychologique* du Nkrumah mégalomane, maniaque, paranoïaque, et que sais-je encore! Le psychologisme, en matière d'analyse politique, est un indice infaillible du manque d'arguments politiques, et il n'est pas étonnant qu'il fournisse à tous les pense-petit, à tous ceux qui, en politique, n'ont littéralement rien à dire, leur mode d'argumentation privilégié.

Enfin je continue à croire que ce n'est pas un hasard si le mot «nkrumaïsme» a précisément été inventé par les éléments de droite du C. P. P., qui avaient intérêt à masquer le contenu socialiste du programme du Parti et de la pensée de Nkrumah.

Seulement, voici : en proposant les antithèses lecture de droite / lecture de gauche, critique de droite / critique de gauche pour exprimer ces oppositions à la fois théoriques et politiques, je pouvais donner l'impression de couper le monde en deux. Ces antithèses tranchées rappellent fâcheusement l'opposition stalinienne, tristement célèbre, science bourgeoise / science prolétarienne. Prises à la lettre, elles induisent à rabattre mécaniquement la vie scientifique sur la vie politique, en réduisant celle-là à un reflet immédiat de celle-ci, en la vidant de sa richesse, de son ouverture essentielle.

Mais le plus grave est que les notions de droite et de gauche sont

de nouveau très confuses en Afrique. Nous ne pouvons plus les définir simplement par rapport à l'impérialisme (volonté proclamée de libération d'un côté, asservissement à l'impérialisme de l'autre), ni même par rapport au marxisme (adhésion verbale d'un côté, hostilité viscérale de l'autre). Car nous savons maintenant qu'il ne suffit pas de se dire anti-impérialiste ou marxiste-léniniste pour l'être. Ce n'est pas par son langage, c'est par sa pratique, qu'un homme ou un régime se classe objectivement à gauche ou à droite. Or nous commençons à savoir que la pratique peut obéir à d'autres principes que ceux que l'on proclame officiellement, que cet écart est même généralement la règle, et peut devenir, dans certains cas, particulièrement tragique. De l'idéologie la plus révolutionnaire, nous savons aujourd'hui qu'on peut faire un usage objectivement réactionnaire. N'est donc pas forcément à gauche un homme ou un régime qui se déclare de gauche. Ce qu'il faut prendre en compte dans chaque cas, par-delà la propagande intérieure et extérieure, par-delà les prises de position officielles sur les tribunes internationales, c'est la nature des rapports entre l'Etat et le peuple, le degré de participation effective des masses à la chose publique, les moyens effectifs qu'elles ont de *contrôler* le pouvoir et pas seulement de *l'applaudir*.

Bob Fitch et Mary Oppenheimer ont montré, dans une excellente critique marxiste du régime Nkrumah¹⁹⁵, l'écart entre la renommée internationale du régime, universellement considéré comme un des plus à gauche en Afrique, et sa pratique économique et politique sur le terrain. Il faudrait presque recommencer la même étude pour chacun des pays africains dits révolutionnaires. On verrait alors pourquoi l'appréciation de ces régimes varie si souvent selon qu'on les perçoit de l'extérieur, à travers leur propagande officielle et leurs prises de position internationales, ou de l'intérieur, à travers le poids et les modalités concrètes d'exercice de leur appareil d'oppression et de répression.

Le régime Nkrumah est justement intéressant par son caractère

¹⁹⁵Bob FITCH et Mary OPPENHEIMER, *Ghana: end of an illusion*, op. cit. Bob FITCH et Mary OPPENHEIMER, *Ghana: end of an illusion*, op. cit.

archétypique. S'il a retenu à ce point notre attention, c'est en raison de l'immense espoir qu'il souleva à ses débuts, et qui fut déçu, en raison aussi de sa profonde ressemblance avec tant de régimes actuels. Il nous faut aujourd'hui méditer ces promesses avortées, analyser les raisons de l'échec, tirer pour l'avenir les leçons de l'expérience.

On pourrait s'étonner que nous ayons appelé le consciencisme «une philosophie à l'image du C. P. P.». Ce que nous reprochions en effet au mouvement de Nkrumah, c'était d'avoir voulu rester jusqu'au bout une organisation de masse sans Parti d'avant-garde, de n'avoir pas su, de ce fait, se donner une base sociale homogène, comme il eût fallu le faire pour affronter les nouveaux objectifs économiques et sociaux de la «seconde révolution». La faiblesse du *Consciencisme* paraît être inverse : d'avoir prétendu réaliser l'unanimité entre tous les militants du C. P. P. et de la révolution africaine en général en matière de philosophie, d'avoir cru à la possibilité d'arracher aux uns et aux autres l'adhésion sincère à une même doctrine philosophique. Hétérogénéité sociale à la base, exigence d'homogénéité au plan théorique : ce double mouvement paraît contradictoire, et *l'on* ne voit pas d'emblée comment l'un pourrait refléter l'autre.

Mais la vérité est qu'il y a, du premier geste au second, une remarquable cohérence. L'exigence d'unanimité *est* d'autant plus forte et plus contraignante que l'unité réelle est moins assurée. L'unanimité au plan métaphysique est illusoirement perçue comme un contrepoids aux conflits d'intérêts à la base. Inversement, elle eût paru superflue : dans le groupe considéré, régnait une solidarité humaine réelle, fondée sur une identité ou une convergence objective d'intérêts matériels. Le projet du *Consciencisme* est donc bien à l'image du C. P. P. : image non pas directe, mais renversée. Cette synthèse philosophique ambitieuse, censée faire l'accord de tous les esprits, n'a de sens que comme antidote imaginaire à un conflit matériel irréductible. Partout où est donnée au contraire une réelle communauté d'options politiques fondée, directement ou indirectement, sur une communauté d'intérêts économiques, la diversité des opinions sur tel ou tel problème politique particulier, et

a fortiori sur telle ou telle question philosophique ou scientifique, et d'une manière générale, la critique ouverte, la contradiction franche et loyale, loin d'être considérée comme un mal, est au contraire vécue comme une richesse, un facteur essentiel de progrès.

Ainsi la critique de l'ethnophilosophie nous amène-t-elle à mettre en cause l'unanimité sous toutes ses formes. A l'inverse, elle fait ressortir la nécessité de promouvoir dans nos pays une tradition philosophique et scientifique du plus haut niveau, une recherche plurielle, contradictoire. Ce n'est pas par la matraque que nous réaliserons l'unité de pensée au sein de nos peuples. C'est au contraire en reconnaissant à tous et à chacun le droit à la parole, le droit à l'erreur et à la critique.

J'ajouterai un dernier mot : si nous voulons mettre fin à la confusion idéologique qui sévit actuellement dans nos pays, si nous voulons retrouver, par-delà les déformations intéressées, le vrai visage de la théorie et de l'idéologie marxistes, nous ne devons pas nous contenter de dénoncer ponctuellement tel ou tel abus, telle ou telle confusion, nous devons promouvoir positivement dans nos pays une *tradition théorique marxiste* : un débat scientifique contradictoire autour de l'œuvre de Marx et de ses continuateurs. Car il ne faut pas l'oublier: le marxisme lui-même est une *tradition*, un débat pluriel à partir des fondements théoriques posés par Marx. Dans cette tradition, tout le monde n'a pas toujours été d'accord avec tout le monde, bien au contraire! Le progrès de la pensée marxiste n'a été possible que grâce aux débats publics entre Lénine et Rosa Luxemburg, Lénine et ses compatriotes Plékhanov, Boukharine, Bazarov, Trotsky, etc., grâce à la personnalité théorique d'un Gramsci, d'un Mao, pour ne citer que les plus grands parmi des centaines.

En Afrique, c'est encore le vide. Nous apprenions naguère notre marxisme dans des ouvrages de vulgarisation, et, l'ayant avalé en comprimés, nous en susurrions délicieusement les formules entre nous, en cercles fermés. Je ne voudrais pas minimiser l'importance du travail accompli, même dans ces conditions. Après tout, il était difficile de faire autrement, à une époque où nos aînés ne pouvaient

découvrir le marxisme que par les moyens du bord, à leurs risques et périls, dans la semi-clandestinité qui leur était alors imposée par les circonstances; à une époque, aussi, où le stalinisme pesait encore de tout son poids, tarissant à la source toute recherche authentique, dogmatissant à loisir dans le dos de Marx et de Lénine. Il faut sans doute savoir gré à nos aînés d'avoir pu, dans ces conditions difficiles, voir dans le marxisme autre chose que ce que l'Université bourgeoise voulait leur y faire voir. Mais le bilan, à tout prendre, est maigre. Faute d'avoir su développer cet héritage, nous assistons aujourd'hui, impuissants, à sa confiscation éhontée par des groupes politiques parfaitement cyniques et réactionnaires, aidés, il est vrai, par certains d'entre nous, pour qui la dialectique n'est qu'un moyen subtil de justifier leur propre impatience et leur soif du pouvoir. Si bien qu'il faut craindre sérieusement qu'on n'en arrive bientôt, au nom du marxisme, à nous interdire de lire Marx.

La seule solution est de nous mettre au travail ici, maintenant, d'approfondir, dans le demi-silence auquel nous sommes contraints, notre connaissance de Marx et de la riche tradition qu'il a instaurée, de liquider définitivement nos préjugés unanimistes et dogmatiques, bref, de redonner à la théorie ses droits. Notre *politique* n'en sera que mieux éclairée et, malgré les difficultés du moment, plus efficace à long terme.

Beaucoup d'auteurs africains contemporains restent les prisonniers de la recherche d'une conception du monde, d'une philosophie, résidant dans une arne «africaine», unique pour tout le continent, renvoyant à un passe mythique. Paulin Hountondji montre comment ces étranges constructions conceptuelles ont pu jouer un rôle positif dans la résistance menée par les intellectuels à la domination coloniale : ils répondaient ainsi à la négation de l'opprime contenue en elle; réponse cependant ambiguë, ne serait-ce que parce qu'elle était bâtie sur des principes tirés des travaux d'ethnologues européens, le Père Tempels en particulier. Les indépendances ont ouvert une nouvelle période historique; ces mêmes élaborations philosophiques ont changé de sens : jadis expression d'une certaine résistance anticoloniale, elles sont désormais une idéologie justifiant et renforçant les dominations étatiques contemporaines; les intellectuels qui les fabriquent ne sont plus que les «griots» des régimes en place. En analysant sans complaisance les œuvres de Nkrumah et celle, entre autres, du Camerounais Towa, du Rwandais Kagamé. Hountondji met à nu et dénonce cette inversion. L'entreprise critique dont ce livre pose les jalons lui apparaît être l'étape nécessaire sur le chemin de «la libération de la créativité théorique»-des peuples d'Afrique, de leur participation à part entière au débat intellectuel universel!

Né à Abidjan en 1942, PAULIN J. HOUNTONDJI est béninois. Ancien élève de l'Ecole Normale Supérieure de Paris, agrégé de philosophie, docteur ès lettres, il a enseigné aux universités de Besançon, Kinshasa, Lubumbashi, et enseigne depuis 1972 à l'Université Nationale du Bénin à Cotonou. Ministre de l'éducation au lendemain de la conférence nationale, puis ministre de la culture et de la communication et chargé de mission du Président de la république, il démissionne en octobre 1994 pour reprendre ses enseignements.



Langaa Research & Publishing
Common Initiative Group
P.O. Box 902 Mankon
Bamenda
North West Region
Cameroon

ISBN 978-9956-790-32-6



9 789956 790326